श्रीगोकुलेन्दुर्जयति ।

नित्यलीलास्थ-गोस्वामिवर्य-

श्री १०८ श्रीदेवकीनन्दनाचार्यचरणानां स्मारिका

ग्रन्थरत्नमाला

तस्याः

प्रथमं ग्रन्थरत्नं

विद्वन्मण्डनम् ।

द्वितीयो भागः ।

श्री १०८ श्रीगोस्वामि-श्रीविट्ठलेश्वर-प्रभुचरण-प्रणीतम् ।

(निष्कर्षः ।)

चतुर्थपञ्चमपीठाधीश्वर-गोस्वामि-श्री १०८ श्रीवल्लभाचार्यचरणानां

विद्याविभागतो 'मोहमयी'स्थ 'निर्णयसागर'मुद्रणागारे

मुद्रापयित्वा प्रकाशितम् ।

सार्धरूप्यकम् ।

विद्वन्मण्डनम्—



नित्यलीलास्थपञ्चमपीठाधीश्वरश्रीमद्गोस्वामिश्रीदेवकीनन्दनाचार्यचरणाः ।

श्रीगोकुलेन्दुर्जयति ।

नित्यलीलास्थ-गोस्वामिवर्य-

श्री १०८ श्रीदेवकीनन्दनाचार्यचरणानां स्मारिका

ग्रन्थरत्नमाला

तस्याः

प्रथमं ग्रन्थरत्नं

विद्वन्मण्डनम् ।

द्वितीयो भागः ।

श्री १०८ श्रीगोस्वामि-श्रीविट्ठलेश्वर-प्रभुचरण-प्रणीतम् ।

(निष्कर्षः ।)

चतुर्थपञ्चमपीठाधीश्वर-गोस्वामि-श्री १०८ श्रीवल्लभाचार्यचरणानां
विद्याविभागतो 'मोहमयी'स्थ 'निर्णयसागर'मुद्रणागारे
मुद्रापयित्वा प्रकाशितम् ।

श्रीवल्लभाब्दाः ४४९ । खिस्ताब्दाः १९२६ । विक्रमाब्दाः १९८३ ।

Printed by Ramchandra Yesu Shedge, at the Nirnaya Sagar Press,
26-28, Kolbhat Lane, Bombay.

Published by Goswami Shri Vallabhácháryaji Mahārāja's Vidyávibhága,
Káman, Bharatpur State.

विद्वन्मण्डनम्—



गोस्वामिश्रीविट्ठलनाथप्रभुचरणाः ।



दशदिगन्तविजयिश्रीमद्गोस्वामिश्रीपुरुषोत्तमचरणाः ।

॥ श्रीगोकुलेन्दुर्जयति ॥

सटीकविद्वन्मण्डनस्य

संस्कृत-निष्कर्षः ।

प्रणमदमरमौलिशालिमालाविगलदमन्दमरन्दसान्द्रभावम् ।
पदयुगमभिवन्द्य गोकुलेन्दोर्लिखति यथामति मण्डनस्य भावम् ॥ १ ॥

ग्रन्थारम्भसमर्थनम् ।

(१) **सिद्धान्ती**—अस्मिञ्जगति नानाऽनिष्टैः कष्टमनुभवतां जीवानां मोक्ष-हेतवे श्रुतिपुराणेषु ब्रह्म-स्वरूपस्य श्रवण-मनन-निदिध्यासनादयः कर्तव्यतया निर्दिश्यन्ते। अतो हेतोर्मुमुक्षवो ज्ञातुमिच्छन्ति, ब्रह्म-स्वरूपं कीदृगिति। परन्तु ब्रह्म-स्वरूपं केवलं श्रुतिपुराणानां श्रवणेनैव न ज्ञायते, यत एतेषु क्वचिन्निर्गुणमुच्यते, क्वचित् सगुणं च। अतोऽत्र विषये विचार-सञ्चारः कर्तुमुचितः।

ब्रह्म निर्गुणं सगुणं वेति विचारः ।

(२) **पूर्वपक्षी**—ब्रह्म निर्गुणमिति तु निर्णीतमेव, यतः **'अस्थूलमनणु'** इत्यादिभिर्ब्रह्म-बोधिकाभिः श्रुतिभिर्ब्रह्मणि गुणा निषिध्यन्ते। आसां श्रुतीनां बाधं च **'सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः'** इत्याद्याः गुण-बोधिकाः श्रुतयः कर्तुं न शक्नुवन्ति, यतस्ता गुणानां बोधनाय गुणाधारभूतस्य ब्रह्मणो ज्ञानमपेक्षन्ते, तच्चैताभिर्ब्रह्मबोधिकाभिर्भवतीति ता गुण-बोधिका एतासामाश्रिताः। यश्च यस्याश्रितः स तदपेक्षया क्षीणबलो भवतीति न तस्य बाधाय बद्धपरिकरो भवितुमर्हति।

सिद्धान्ती—ब्रह्म-बोधिकाः श्रुतयो गुणाधारभूतं ब्रह्म-स्वरूपं वर्णयन्ति, गुण-बोधिकाश्च तस्मिन् ब्रह्म-स्वरूपे गुणान् बोधयन्ति। एवं द्विविधा अपि श्रुतयः स्वे स्वे विषये स्वतन्त्रा इति नासां परस्परं कश्चन विरोधः। अत एतासु परस्परमाश्रयाश्रयिभावं कल्पयित्वा ब्रह्म-बोधिकाः प्रबलाः, गुण-बोधिका निर्बला इति व्यवस्थापनं व्यर्थमेव।

पूर्वपक्षी—यदि द्विविधा अपि श्रुतयः स्वे २ विषये स्वतन्त्राः, समबलाश्च चेत्, ब्रह्म निर्गुणं वा सगुणं वेति किमपि न निश्चेष्यते, यतो ब्रह्म-बोधिका गुणान् निषेधन्ति, गुणबोधिका गुणान् कथयन्तीति विरोधात् परस्परेण परस्परस्य बाध एव भविष्यति। अतः पूर्वोक्तानुसारेण ब्रह्म-बोधिकाः प्रबलाः गुण-बोधिकाश्च निर्बला इति व्यवस्थया ब्रह्म निर्गुणमिति स्वीकरणं रमणीयमेव।

सिद्धान्ती—यथा गुण-बोधिकाः श्रुतयो गुणाधारभूतस्य ब्रह्मणो ज्ञानाय ब्रह्म-बोधिकाः श्रुतीराश्रयन्ते, तथा ब्रह्म-बोधिका अपि अपरिचितस्य निषेधो न भवितुमर्हतीति गुण-परिचयाय गुण-बोधिकाः श्रुतीराश्रयन्ते । अत एताः परस्पराश्रया इति समानबला एव । यदि त्वदुक्तरीत्या परस्परमेतासां विरोधश्चेद्, ब्रह्म निर्गुणं वा सगुणं वेति तु भूयोऽपि न निर्णेष्यते, प्रत्युत बौद्धाभिमतः शून्यवाद एव सिद्धो भविष्यति ।

पूर्वपक्षी—अभावास्तु सर्वेऽपि निषेध्य-सापेक्षा एव, परन्तु अभाव-बोधक-प्रमाणतो निषेध्य-बोधकं प्रमाणं प्रबलमिति तु संप्रति-पर्यन्तं न कुत्रापि केनापि मञ्जूरीकृतम् । यत एवं मञ्जूरीकृतेऽभाव-बोधक-प्रमाणस्य सर्वत्रैव निर्बलतयाऽभाव-बोध एवासम्भवं भजति । अतोऽत्र गुण-बोधिकाः श्रुतयो यद्यपि निषेध्यस्वरूपपरिचायिकास्तथाऽपि नैता गुणान् निषेधन्तीभ्यो ब्रह्म-बोधिकाभ्यः प्रबला इति कस्याप्यादर-भाजनं भवितुमर्हति ।

सिद्धान्ती—एतत्सबलनिर्बलभाव-कल्पनाऽपेक्षया तु ब्रह्म-बोधिका ब्रह्मणि लौकिक-गुणान् निषेधन्ति, गुण-बोधिकाश्चालौकिकगुणान् बोधयन्तीति व्यवस्था-स्वीकरणमेव रमणीयं प्रतिभाति ।

पूर्वपक्षी—एवंविधालौकिकगुण-कल्पने किमपि प्रमाणं नास्ति । यदि वेदः स्वोक्तान् गुणान् स्वयं न निषेद्धुं शक्नोतीत्यनुपपत्तिरेव कल्पने मूलं चेत् **'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य'** इत्यस्यां श्रुतावलौकिकं श्रवणमपि कल्प्यताम्, यतो **'यतो वाचो निवर्तन्त'** इत्येतया श्रुत्या वाग्निवृत्ति-कथनेन ब्रह्म-स्वरूपस्य श्रवणमपि निषिद्धमस्ति । यदीह वेदो ब्रह्म-स्वरूपस्य स्वयमेव श्रवणमुपदिश्य निषेद्धुं शक्नोति चेत्, सर्वकामत्व-सर्वगन्धत्वप्रभृतीन् गुणानपि ब्रह्मणि स्वयमेव बोधयित्वा निषेद्धुं शक्ष्यति ।

सिद्धान्ती—वस्तुतः प्रस्तुते भवतः किं वक्तुमभिप्रेतमिति न प्रतीमः । जगति किमपीदृशं वस्तु नास्ति, यदेकदैव परस्परविरुद्धं स्वीयं रूपद्वयं दर्शयितुं शक्नुयात् । घटपटप्रभृतीनि कतिपयवस्तून्येवंविधानि त्ववश्यं सन्ति, यानि समयभेदेन स्वीयानि नानारूपाणि दर्शयन्ति । यथा प्रथमं श्यामो घटः पाक-काले रक्ततां दर्शयति । परन्तु ब्रह्म सदैकरसमिति प्रथमं निर्गुणमपि पश्चात्सगुणतां भजत इति सर्वथा न संभवति । अतः श्रुतिर्ब्रह्मणि किमर्थं गुणान् बोधयति, किमर्थं च निषेधतीति प्रत्युत्तीर्यताम् ? । व्यर्थमेव तु श्रुतिरेवं कर्तुं न शक्नोति । वस्तुत एव ब्रह्मणि गुणा न सन्ति चेद्, बोधनीया एव न हि, येन प्रतिषेध-प्रयास एव न भवेत् ।

पूर्वपक्षी—जगत्कर्तृत्वादयो गुणा अविद्या-सम्बन्धेन ब्रह्मणि वसन्तीति गुण-बोधिकानां श्रुतीनां सगुणं ब्रह्म विषयः । यदा सगुणब्रह्मोपासनयोपासक-प्रज्ञा शुद्धा स्थिरा

च भवति, तदा निर्गुणब्रह्मण उपासनायां साक्षात्कारे च सारल्यं संपद्यते। यथा द्वितीया-शशी कृशतया शिशोर्न लोचन–गोचरो भवति, तदा तदीयदिशि समवस्थितस्य कस्यापि शाखिनः शाखा प्रथमं प्रदर्श्यते, ततस्तत्साहाय्येनानायासमचिरादेव चन्द्रदर्शनं भवति। अयमेव गुण–बोधिकानां श्रुतीनां निर्गुण–ब्रह्मण्युपयोगः । वस्तुतो ब्रह्मणि गुणस्पर्शो नास्त्येव।

ब्रह्म सगुणमस्ति।

(३) **सिद्धान्ती**—सगुणं निर्गुणं च ब्रह्म परस्परं भिन्नमभिन्नं वा ?। भिन्नं चेत्, त्वदभिमताद्वैत–विघातः। अभिन्नं चेद्, गुणबोधिकाः श्रुतयः सगुणं ब्रह्म वर्णयन्ति, न निर्गुणमित्यस्य कोऽर्थः ?।

पूर्वपक्षी—सगुणनिर्गुणब्रह्मणोर्भेदस्तु वर्तते, परन्त्ववास्तविकः, यतोऽविद्योपाधिकृतः —अविद्योपाधिसम्बन्धवशेन जगत्कर्तृत्वादयो गुणा ब्रह्मणि प्रतीयन्ते, तेनायं भेद उदयं लभते,—किन्त्वविद्या तत्कल्पितकर्तृत्वादयश्चासत्याः । अत एतत्कृतो भेदो न वास्तवो भवितुमर्हति। अत एव नाद्वैतविघातः।

सिद्धान्ती—श्रुतयः, सृष्टि–रचनायां ब्रह्म स्वतन्त्रमिति कथयन्ति, न तु सत्त्वादि-गुणानां जीव–कर्मणां वा स्वल्पामपि सहायतां स्वीकुर्वन्ति। अतोऽविद्या–सम्बन्धेन ब्रह्म जगद्रचयतीति भवन्तो मन्यन्ते चेत्, अविद्याब्रह्मणोरनादिभावतयाऽनादिभावस्य च नाशास्पर्शेन सर्वदा सृष्टि–दशैव वर्तिष्यते, प्रलयः कदापि न भविष्यति।

पूर्वपक्षी—सत्त्वरजस्तमांसि गुणा अविद्या–स्वरूपान्तर्गता एव। अतो यानि प्रमाण-वचनान्यविद्या–सहचरं ब्रह्म जगद्रचयतीति वदन्ति, तैरेषां गुणानामपि सृष्टि–रचनायां साहाय्यं स्वीकृतमेव।

एषु गुणेषु यदा रजोऽधिकीभवति, तदा ब्रह्मैवाजो भूत्वा प्रजां जनयति। यदा सत्त्वं विवर्द्धते, तदा विष्णुरूपेणावतीर्णं रक्षां करोति । यदा च तमः प्रबलतमप्रभावं भवति, तदा शिवस्वरूपेण प्रलयं कल्पयति। इदमेव **'सत्वं रजस्तम इति प्रकृतेर्गुणास्तैर्युक्तः परः पुरुष एक इहास्य धत्ते। स्थित्यादये हरिविरञ्चिहरेति संज्ञा'** इति भागव-तवचनेनोच्यते। अतः सार्वदिकसृष्टि–प्रलयाभावदोषयोर्न स्वल्पोऽपीह स्पर्शः।

सिद्धान्ती—सृष्टि–स्थिति–संहाराः क्रमेण भवन्तीति कारणीभूतानां रजःसत्त्वतमसामप्यभिवृद्धिः–प्रथमं रजसः, ततः सत्त्वस्य, तदनन्तरं च तमस इति क्रमेणैव स्वीक-रणीया। सा चेयं गुणानां जडतया स्वतः क्रमेण न भवितुमर्हतीति कश्चन क्रम–निया-मको निर्दिश्यताम्। यदि ब्रह्मण इच्छैव क्रमे कारणं चेत्, जगतः सृष्टि–स्थिति–संहा-रानपि ब्रह्मण इच्छैव संपादयिष्यतीति गुणानां किमावश्यकता।

किंच युष्माभिर्गुणानां क्रमिकाभिवृद्धौ ब्रह्मण इच्छा कारणमिति स्वीकर्तुमपि न शक्यते, यतो युष्मन्मते ब्रह्मैवाविद्या-परतन्त्रं सत्सृष्टिं करोति । अतस्तदीयवाञ्छायामपि क्रमेणातिशयाना: पूर्वोक्ताऽविद्या-गुणा एव हेतवो भवितुमर्हन्ति, न तु गुणाभिवृद्धौ तदीयवाञ्छा ।

पूर्वपक्षी—रज:पुरश्वरा अविद्या-गुणा: स्वभावत: स्वयमेवाविर्भूयाभिवर्द्धन्ते, न तु किमपि कारणमपेक्षन्ते ।

सिद्धान्ती—यद्येवं चेद्, ब्रह्म जगत्सृजतीति किमर्थं भवन्तो मन्यन्ते, एवंविध-स्वभावा अविद्या-गुणा एव प्रपञ्च-रचनायै पर्याप्स्यन्ति ।

किञ्च अविद्या-परतन्त्रं ब्रह्म जगत: कर्तृ इति परस्परं विरुध्यते, यत: 'स्वतन्त्र: कर्ता' इति सूत्रेण स्वतन्त्रमेव कर्तारं पाणिनिर्भणति ।

पूर्वपक्षी—नरेश्वराधीना अपि सैनिका युद्ध्यन्त इति लोकेऽसकृत् साक्षात्कुर्म:, पुनर्ब्रह्मैव कथमविद्याऽधीनं न कर्तृ इत्युच्यते ।

सिद्धान्ती—नरेशवशा अपि सैनिका: स्वे २ कार्ये स्वतन्त्रं चेष्टन्त इति स्वतन्त्रावस्थायामपि विलोकितमेषां कर्तृत्वम् । अत: परवश-दशायामपि तदङ्गीकर्तुं युज्यते। परन्तु ब्रह्म त्वविद्या-साहचर्येणैव सर्वं संपादयति, स्वतन्त्रं न किमपि । अत इदं कर्तृ भवितुमर्हतीति न केनापि श्रद्धातुं शक्यते ।

किंच 'अविद्योपाधि-परतन्त्रं ब्रह्म कर्तृ' इति वाक्यं अविद्योपाधि: कर्तेत्यर्थे विश्राम्यति । यथा 'घटाकाशश्चलतीति' वाक्यं घटश्चलतीत्यर्थे । अत एवं स्वीकारे ब्रह्मैव स्वतन्त्रं सर्वप्रपञ्चरचनाचातुरीधुरीणमिति घुष्यन्तीनां सर्वासामपि श्रुतीनां विरोध: ।

पूर्वपक्षी—वस्तुतोऽविद्योपाधिरेव प्रपञ्चं रचयति, परन्तु परमात्मोपासनायां जीवान् प्रवर्तयितुं परमात्मन: प्रशंसाऽपेक्ष्यते, एतदर्थं श्रुतयोऽविद्योपाधे: कर्तृत्वमुपचारेण ब्रह्मण्यारोप्य वर्णयन्ति । यथा केवलं सेनायां युद्ध्यमानायामपि मनुजा 'राजा युध्यत' इति कथयन्ति । अतो नात्र कोऽपि श्रुतिविरोधबाधासम्बन्ध-गन्ध: ।

सिद्धान्ती—नरेश्वरसेनयोरन्योन्यं सेव्यसेवकभावसम्बन्धोऽस्तीति सेना-सम्बद्धां युद्धक्रियां नरेश्वर आरोप्य मनुजा 'राजा युद्ध्यत' इति कथयन्तीति युक्तमेव, परन्तु ब्रह्मणा सह भावाज्ञान-रूपाया अविद्याया न कोऽपि सम्बन्ध इत्यविद्यायां विद्यमाना प्रपञ्च-रचना क्रिया न ब्रह्मण्यारोपयितुं शक्या । अतोऽविद्या-सम्बन्धेन ब्रह्म कर्तृ इति कथनं न कथमपि घटते ।

भावाज्ञानरूपाया अविद्याया ब्रह्मणा सह सम्बन्धो नास्तीति तु 'सदेव सौम्येदमग्र

आसी'दिति श्रुतिः प्रपञ्चोत्पत्तेः पूर्वं ब्रह्मभिन्नं किमपि नासीदिति कथयन्ती व्यक्तीकरोति । यद्यविद्या जगद्बीजं चेज्जगदुद्भवतः पूर्वमस्याः स्थितिरावश्यिकी, यतः कार्यतः पूर्वं सर्वत्र तद्बीजं तिष्ठत्येव । विद्यमानायां च तदानीमविद्यायां ब्रह्म–भिन्नं किमपि नासीदिति वक्तुं नेयं श्रुतिः शक्ता भवितुमर्हति ।

पूर्वपक्षी—उक्तश्रुतौ 'सत्'–शब्देनाविद्या–सहितं ब्रह्मोच्यत इत्यन्य–निषेधकेन 'एव'-पदेनाविद्याया निषेधो न कर्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—'**ॐ–तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृत**' इति गीतावचनेन 'सत्'–शब्दस्य शुद्धब्रह्मैवार्थ उच्यते, न त्वविद्या–युक्तं ब्रह्मेति, 'सदेवे'ति श्रुतावपि 'सत्'-शब्दस्याविद्या–युक्तं ब्रह्म नार्थो भवितुमर्हति ।

पूर्वपक्षी—'सत्'–शब्दस्य केवलं शुद्धं ब्रह्मैवार्थ इत्यङ्गीकृतेऽपि 'सदेवे'ति श्रुत्या ब्रह्म-भिन्नाया अविद्याया न निषेधः कर्तुं शक्यः, यतः सत्पदोत्तरवर्त्ति 'एव'पदं 'आसीद्' इति क्रियया संयुज्यते, न तु 'सत्'–पदेन । अतोऽस्याः श्रुतेरर्थः प्रपञ्चोत्पत्तितः पूर्वं ब्रह्मावश्यमासीदित्येव भवितुं क्षमो, न तु ब्रह्म–भिन्नं किमपि नासीदिति । यद्येवं न चेत्, श्रुतिः 'अग्रे'–पदेन ब्रह्म–भिन्नं कालं कथं कथयेत् ।

सिद्धान्ती—केवलं 'सदेव सौम्ये'ति श्रुतौ 'एव'–पदसम्बन्धपरिवर्तनेन न सृष्टेः प्राग् ब्रह्मातिरिक्तस्य वस्तुनः सत्ता प्रमाणीकर्तुं शक्यते । यतः '**सोऽनुवीक्ष्य नान्यदात्मनोऽपश्यत्**' इत्याद्या अन्या अपि नाना श्रुतयः सृष्टि–पूर्वसमये ब्रह्मातिरिक्तवस्तु–सत्तां निषेधन्ति । अत इदं परिवर्तनं व्यर्थमेव । 'एव'–पदस्य 'सत्'–पदेन सह प्रस्तुतश्रुतौ श्रूयमाणः सम्बन्ध एव रमणीयः ।

'सदेवे'ति श्रुतौ कालवाचकस्य 'अग्रे' पदस्य प्रयोगस्तु पूर्वप्रथमाग्रादिशब्द–प्रयोगं विना 'सृष्टेः पूर्वं ब्रह्मासी'दित्यर्थस्य बोधो न भवितुं क्षम इति सृष्ट्युत्तरसमयवर्त्ति–व्यवहारानुसारेण कृतः, न तु सृष्टेः पूर्वं कालोऽप्यासीदित्यर्थस्य बोधनाय । किंचास्माकं मते तु '**कालरूपोऽवतीर्णः**' इत्यादि–वचनानुसारेण कालोऽपि ब्रह्म–रूप इति स्वीक्रियते । अतः सृष्टेः पूर्वं 'अग्रे'–पद–बोध्यः कालोऽस्तीत्यङ्गीकारेऽपि न 'सदेव सौम्ये'ति श्रुतेर्विरोधः । परन्तु भवन्तः स्वाभिमतामविद्यां न ब्रह्माभिन्नां मन्यन्ते । अतोऽविद्या सृष्टेः पूर्वमासीदिति स्वीकारेऽवश्यं 'सदेवे'ति श्रुतेर्विरोधः ।

किंच '**आत्मैवेदमग्र आसीत्**' '**आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते**' इत्याद्यासु सृष्टिप्रकरणस्थासु श्रुतिषु सर्वत्र 'आनन्द' 'आत्मा' इत्यादयः शुद्धब्रह्म–वाचकाः शब्दा उपलभ्यन्ते, नाविद्या–वाचकाः । भगवान् वेदव्यासश्च '**गौणश्चेन्नात्मशब्दात्**'

'तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्' इत्यादिसूत्रैः सृष्टिबोधकश्रुतीनां 'शुद्धं ब्रह्मैव जगन्निर्मातृत्वर्थ'इत्यकथयत् । अतोऽविद्या, अविद्या—युक्तं ब्रह्म वा जगतः कर्तृ इति न श्रद्धास्पदं भवितुमर्हति ।

पूर्वपक्षी—यच्च सांख्यैस्त्रिगुणात्मिका प्रकृतिः प्रपञ्च—रचयित्रीत्युक्तं, तस्य निषेधं कृत्वा 'ब्रह्म कर्तृ' इति कथयितुं 'गौणश्चे'दित्यादीनि सूत्राणि प्रवृत्तानि सन्ति । अतः 'सगुणं ब्रह्म न जगन्निर्माण—निपुण'मिति प्रमाणीकरणाय नैतान्युपयुज्यन्ते ।

सिद्धान्ती—पश्चिममीमांसा—प्रारम्भ एव भगवता वेदव्यासेन **'अथातो ब्रह्मजिज्ञासे'**ति सूत्रेण शास्त्रेऽस्मिन् ब्रह्म—विचारः प्रस्तूयत इति विचारः प्रतिज्ञातः । अयं च निर्गुणब्रह्म—सम्बन्धी एव भवितुमर्हति, यतो मुक्तौ निर्गुणब्रह्म—विचार एवोपयुङ्क्ते । एवं सति चैतत्प्रतिज्ञा—सूत्रतः परमुक्तं ब्रह्म जगज्जन्मादि—कारणमिति कथयितृ **'जन्माद्यस्य यत'** इति सूत्रं सगुणब्रह्म—निरूपण—परमिति न वक्तुं शक्यते, पूर्वापरविरोधात् । अतः शुद्धं ब्रह्मैव प्रपञ्चरचना—चतुरमिति स्वीकार आवश्यकः ।

पूर्वपक्षी—ब्रह्मस्वरूपवर्णन—पराणि वचनानि द्विविधानि । शुद्ध ब्रह्म—परिचायकानि, सगुणब्रह्म—बोधकानि च । शुद्धब्रह्म—परिचायकानि **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'** इत्यादीनि । सगुणब्रह्म—बोधकानि च **'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते'** इत्यादीनि । एषु च शुद्धब्रह्म—परिचायकानि मुख्यानि, यतस्तानि साक्षाद् ब्रह्मस्वरूपं परिचाययन्ति । सगुणब्रह्म—बोधकानि च गौणानि, यत एतानि ब्रह्मकार्य—सम्बन्धेन ब्रह्मस्वरूपमुपलक्षयन्ति । एषामेव च गौण—वचनानां **'गुणे त्वन्याय्य—कल्पना'** इति न्यायेन 'ब्रह्मण्यौपचारिकं कर्तृत्व'मित्यर्थः स्वीक्रियते । अत एषामाशयप्रकाशकं **'जन्माद्यस्य यत'** इति सूत्रं निर्गुणं ब्रह्म वर्णयतीति न कस्यापि श्रद्धेयं भवितुमर्हति ।

सिद्धान्ती—**'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मे'**ति निर्गुणब्रह्म—बोधकं श्रुतिवचनं यत्र तैत्तिरीयोपनिषदि ब्रह्म—वल्ल्यां विद्यते, तत्रैव सन्निधौ **'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः'** इति सृष्टि—प्रतिपादकं श्रुतिवचनमपि विद्यते । अतो निर्गुण—ब्रह्मणः सृष्टिर्भवतीति स्वीकरणमावश्यकमेव । नहि निर्गुणप्रकरणे सगुणस्य वर्णनं संभवति ।

किं च **'सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति'** इति श्रुतिः सर्वश्रुतिवेद्यमेकं ब्रह्मेति वदति । भवद्भिः 'सगुणं ब्रह्मे'त्युच्यमानो भगवान् श्रीकृष्णश्च **'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः'** इति वचनेन स्वस्यैव सर्ववेदबोध्यत्वं वक्ति । अतो ब्रह्मणि सगुण—निर्गुणभेदं कल्पयित्वा प्रपञ्च—रचनाचातुरीप्रभृतयो गुणाः सगुणे ब्रह्मण्येव सन्ति, न निर्गुण इति न वक्तुं शक्यते ।

वासनया जगत् प्रतीयते ।

(४) **पूर्वपक्षी**—दिवसे ये पदार्था अवलोक्यन्ते तेषां संस्कारश्चेतसि जन्म लभते, तत्प्रभावेण च यथा स्वप्ने नानाविधानां पदार्थानां दर्शनं भवति, एवं कल्पान्तरे जन्मान्तरे च भ्रमतः प्रतीतानां पदार्थानां यश्चेतसि संस्कारो 'वासना'–शब्द वाच्यः, तेनेदं जगद् दृष्टिगोचरं भवति । अत इदं शुक्ति–रजतवन्मिथ्या, न कमपि कर्तारमपेक्षते । इतोऽन्यच्च ब्रह्मणः किमपि कार्यं नास्ति । तथा च ब्रह्मणि कर्तृत्वादयो गुणा वास्तविका इति कथनं सर्वथाऽसमञ्जसमेव ।

सिद्धान्ती—वासनोत्पत्तौ हि वासना–विषयस्य पदार्थस्यानुभवः कारणम् । अतो यया वासनयेदमिदानीं जगत् प्रतीयते, अस्याः कारणीभूतोऽनुभवः किंविषयकः ? । जगद्विषयक इति तु न वक्तुं शक्यते, जगतो वासनयेदानीमुत्पन्नत्वात् । अन्यविषयकश्चेत्तेन जगदुदयो न भवितुमर्हति । अतो वासनातो जगत्प्रतीतिर्भवतीति कथनं न विश्वासावहम् ।

पूर्वपक्षी—अयं हि प्रपञ्चप्रवाहो विरामशून्यः । इदानीं प्रपञ्चो विद्यते, पूर्वं नासीदिति न वक्तुं शक्यते । यथेदानीं जगद्वासनया प्रतीयते, तथा पूर्वमपि प्रतीतः, पश्चादपि प्रत्येष्यते । अत इदानींतन–वासनायाः कारणं जन्मान्तरीयः कल्पान्तरीयो वा प्रपञ्चस्याऽनुभवः । सोऽपि प्रपञ्चः स्वपौर्वकालिक–वासनया प्रतीतः । सा वासनाऽपि स्वपौर्वकालिकप्रपञ्चस्य भ्रमात्मकाऽनुभवत उत्पन्ना । एवं वासनातो जगत्, जगतश्चानुभवः, अनुभवतः पुनर्वासनेति प्रवाहो बीजाङ्कुरप्रवाहवत् सर्वदा प्रचलति । अतो वासनातो जगत्प्रतीतिर्भवतीति कथनं तथ्यमेव ।

सिद्धान्ती—पण्य–वीथिकायां पर्यटन् जनो नाना वस्तूनि विलोकते, परन्तु गृहागमनोत्तरं केषाञ्चिदेव स्मरणं भवति, न सर्वेषाम् । अनेनेदं निश्चीयते यत्सर्वेभ्यो वासना नोत्पद्यन्ते, केवलं निश्चयात्मकेभ्योऽनुभवेभ्य एवोत्पद्यन्ते । अतो वासनया यदि जगत् प्रतीयते चेत्, कल्पान्तरे जन्मान्तरे वा यस्य वस्तुनः संशयात्मक उपेक्षात्मको वाऽनुभवो जातः, तद् वस्तु वर्तमानजन्मनि चक्षुष्मताऽपि न प्रतीयेत । एवं च दर्शनयोग्यं स्थूलाकारं किमपि वस्तु एकेन चक्षुष्मता प्रेक्ष्यते, परेण चक्षुष्मता नेति घटनाऽपि क्वचन प्रपञ्चे घटेत ।

पूर्वपक्षी—यदा कदाचन संशयेनोपेक्षया वा दृष्टमपि वस्तु स्मारकमहिम्ना स्मर्तुः प्रयत्नेन वा स्मृतिपथमुपयातीत्यनुभवामः । अतो निश्चयात्मकेभ्य एवानुभवेभ्यो वासना उत्पद्यन्ते, नान्येभ्य इति न वक्तुं शक्यते । नापि च कस्यापि वस्तुनः प्रतीत्यभावो भवितुमर्हति ।

सिद्धान्ती—कदाचन संशयेनोपेक्षया वा दृष्टस्यापि कस्यचन वस्तुनः स्मरणं भवति

परन्तु सर्वस्यापि सर्वदा च न भवतीति तु भवानपि मन्यते। अत एतदर्थं सर्वेषामनुभवानां वासनाजनकत्वेऽपि सर्वासां वासनानामुदयो नियमेन न भवतीत्यवश्यं स्वीकरणीयम्। एवं च पूर्वमुक्तः प्रतीत्यभावो दोषः पुनरपि पूर्ववत्स्थित एव।

पूर्वपक्षी—उदयस्तु सर्वासामपि वासनानां नियमेन भवत्येव, परन्तूद्बोधकमपेक्षते–यत्र २ यस्या २ उद्बोधकः सन्निधत्ते, तत्र तत्र सा २ वासना व्यक्तीभवति, न सर्वाः सर्वत्र।

सिद्धान्ती—सर्वासामपि जगद्विषयाणां वासनानां येनोदयो जायते तद् उद्बोधकाभिधं वस्तु किमिति पृच्छामः। यदि तत्किमपि दृश्यं वस्तु चेत्, तद्दर्शिकाया वासनाया उदयः कुतो जातः?। यदि धर्माधर्म–समयादि किमप्यदृश्यं वस्तु चेत्, न तद्वासनोदयाय स्वयमुपयुङ्क्ते, कस्यचन दृश्यवस्तुनः साहाय्येनैव वासनोदयकर्मणि क्षमते। यथा शुक्तिनाम्नो दृश्य–वस्तुनो दर्शनं विना रजतावभासिकाया वासनाया उदयो न भवति, एवं कस्यचन दृश्योद्बोधकस्य दर्शनं विना जगद्विषयाया वासनाया अप्युदयो न भवितुं प्रभुः। तथा च वासनोदयेनोद्बोधकस्य दर्शनम्, उद्बोधकस्य दर्शनेन च वासनोदय इत्यन्योन्याश्रयः।

भगवान् वेदव्यासश्च **'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्'** इति सूत्रेण जगत् स्वप्नदृष्टपदार्थ–सदृशं वासनोत्पन्नं मिथ्या नास्तीति वदति। अतो वासनया जगत्प्रतीयत इत्युक्तिरामूलमौलि अयुक्तैव।

अविद्यया जगत् प्रतीयते।

(५) **पूर्वपक्षी**—यथा घटसम्बन्धेनाकाशं व्यापकमपि परिच्छिन्नं प्रतीयते, एवमविद्या–सम्बन्धेन ब्रह्मापि 'परिच्छिन्नमज्ञं, कर्तृ, भोक्तृ'इत्यादि–व्यपदेशभाग्भवति। इदमेव जीव–स्वरूपम्।

अविद्या जीवमावृणोति, अतः 'अज्ञानम्' 'अविद्या' इत्यादयः शब्दा एतद्बोधाय प्रयुज्यन्ते, परन्त्वेतेनाविद्या ज्ञानाभाव–स्वरूपेति न वक्तुं शक्यते। यदि ज्ञानाभाव–स्वरूपा चेत्, अस्या 'अहमज्ञ' इति प्रत्यक्षं न स्यात्। यतोऽभावस्यानुपलब्धिनाम्ना प्रमाणेन प्रतीतिर्भवति, न तु प्रत्यक्षतः।

इयमेव भावाज्ञान–स्वरूपाऽविद्या जीवाय विचित्रं प्रपञ्चं (जगत्) दर्शयति। इयं चाघटितघटना–पटीयसी, अतो न प्रपञ्चप्रत्यायनाय कमपि सहायमपेक्षते। प्रपञ्चश्चाविद्याकृत–भ्रम–प्रभावतः प्रतीत इत्यसत्य एव। अत एव मोक्ष–दशायां प्रपञ्चाभावं प्रतिपादयन्ती **'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्'** इति श्रुतिरपि सार्थ-

कीभवति, यत इयं मोक्ष–दशायां प्रपञ्चस्याभावं वदति । अभावश्चासत्यस्यैव भवितुमर्हति, न तु सत्यस्य ।

सिद्धान्ती—सर्वज्ञे ब्रह्मणि ज्ञानावरणकारिण्या अविद्यायाः सम्बन्धो न भवितुमर्हति, तेजसि तिमिरस्येव । अविद्या चाज्ञे जीवे विद्यते, ब्रह्मणि नास्तीति न वक्तुं शक्यते, युष्माकं मते ब्रह्मजीवयोरत्यन्ताभेदस्वीकारात् । अतो निवासभवनालाभादविद्या न जगत्प्रतीति–निर्वाहाय समर्था ।

जीवः प्रतिबिम्बो नास्ति ।

(६) **पूर्वपक्षी**—मायायां यश्चैतन्यस्य प्रतिबिम्बः स ईश्वरः । स च सर्वज्ञः, यतो माया शुद्धसत्व–प्रधानेति ज्ञानस्यावरणं न करोति । अथाविद्यायां यश्चैतन्यस्य प्रतिबिम्बः स जीवः । स चाज्ञः, यतोऽविद्या मलिनसत्त्व–प्रधानेति ज्ञानस्यावरणं करोति ।

इमानि जीवेश्वरशुद्धचैतन्यानि मायाऽविद्या–सम्बन्ध–महिम्ना व्यवहारावस्थायां परस्परं भिन्नानि प्रतीयन्ते । व्यवहारावस्थायामेव च जीवस्याविद्यया जगत् प्रतीयते । परन्तु भेदकारणीभूते मायाविद्ये मिथ्येति वस्तुत इमानि जीवेश्वरशुद्धचैतन्यान्यभिन्नान्येवेति वदामः ।

सिद्धान्ती—रूपं, रूपवान्, रूपवति वर्तमानाः संयोगविभागादयः कतिपये धर्माश्चेत्येषामेव प्रतिबिम्बो भवति । युष्माभिरङ्गीकृतं ब्रह्माभिधं शुद्धचैतन्यं च न रूपं, न रूपवान्, न रूपवतः कश्चन धर्मः, अतो नास्य कथमपि प्रतिबिम्बो भवितुमर्हति । किंच प्रतिबिम्बो दर्पणसदृशे कस्मिँश्चन स्वच्छे वस्तुनि जन्म लभते, । अविद्या च नितान्तं मलिना । अतो नास्यां प्रतिबिम्बसंभवो युक्ति–युक्तः । किंच ब्रह्मणोऽविद्यायां प्रतिबिम्ब इति भवदीय–भणिते श्रुति–स्मृति–प्रभृति किमपि प्रमाणं न वर्तते, केवलं स्वकीय–कल्पनयैवेदं स्थिरीक्रियते । कल्पना च लोकानुकूलैव विदुषामादरणीया भवति । यदि लोके क्वचन नीरूपस्य पवनस्य प्रतिबिम्बो मलिनतम इन्धने निरीक्ष्येत, तर्हि नीरूपस्य ब्रह्मणोऽपि प्रतिबिम्बो मलिनाविद्यायां स्वीक्रियेत ।

पूर्वपक्षी—नीरूपस्याकाशस्य प्रतिबिम्बो दर्पणे दृश्यत एवेति ब्रह्मणो नीरूपत्वेऽपि प्रतिबिम्बो नासम्भवः । अविद्या यद्यपि मलिना, परन्त्वेकस्मिन् भागे स्वच्छा । अतो यथा रजतपात्रं स्वपृष्ठप्रदेशवर्तिनो घटस्यावरणं करोति, अग्रभागभाजिनां रवीन्दुतारकाणां च प्रतिबिम्बं गृह्णाति, इत्थमविद्यापि ज्ञानावरणं ब्रह्मप्रतिबिम्बग्रहणं चेति द्वयमपि कर्तुं क्षमते । किंच पश्यन्त्येवोपरागावसरे कज्जल–मलिनेऽपि दर्पणे दिनेशप्रतिबिम्बम् । अतोऽविद्याया मलिनत्वेऽपि नास्यां ब्रह्म–प्रतिबिम्बोऽसम्भवः ।

सिद्धान्ती—पानीयदर्पणादावाकाशो न प्रतिबिम्बते, किन्त्वाकाशान्तर्वर्तिनां सूर्य–चन्द्र–नक्षत्राणां प्रभा प्रतिबिम्बते । अस्यामेव च जना गगनं प्रतिबिम्बितमिति भ्राम्य-

न्ति। अतोऽविद्याया एकतः स्वच्छत्वेऽपि, दृष्टान्ताभावेन नीरूपस्य ब्रह्मणोऽस्यां प्रतिबिम्बो न स्वीकर्तुं शक्यते।

पूर्वपक्षी—आकाशान्तर्वर्तिनः प्रकाशस्य तु प्रतिबिम्बो भवत्येव, परन्तु सहैतेनाकाशस्यापि भवतीत्यङ्गीकृतिरावश्यिकी, यतः पानीये पृथगेव प्रभाप्रतिबिम्बतः, प्रत्यक्षीकुर्वन्ति सर्वेऽपि प्रतिबिम्बमम्बरस्य। किञ्चेमं प्रतिबिम्बं सर्वदा प्रत्यक्षीकुर्वन्ति, अतोऽयं भ्रम इत्यपि न वक्तुं शक्यते, यतो भ्रमः कियत्समयतः परं विशीर्यते, न सर्वदाऽवतिष्ठते। अत आकाश—दृष्टान्तानुसारेण नीरूपस्य ब्रह्मणः प्रतिबिम्बः सुखेन स्वीकर्तुं शक्यते।

सिद्धान्ती—आकाशस्य प्रतिबिम्बेऽङ्गीकृतेऽपीदंदृष्टान्तानुसारेण न ब्रह्मणः प्रतिबिम्बः प्रमाणीकर्तुं शक्यते, यत आकाशं हि सर्वदा प्रभा—सहितमेव प्रतिबिम्बते, प्रभा च रूपम्। तथा चाकाशस्यापि प्रतिबिम्बे रूपमेव बीजमिति सिद्ध्यति। युष्माभिरङ्गीकृतं ब्रह्म—स्वरूपं च सर्वथा रूपसम्बन्धरहितम्। अतो नायं दृष्टान्तो ब्रह्मप्रतिबिम्ब—समर्थनायोपयुज्यते।

किञ्च रूपवत एव प्रतिबिम्बो भवतीति नियमे 'रूपवत्'—शब्देन दृश्य—पदार्थ एव विवक्षितोऽस्ति। आकाशश्च यद्यपि न रूपवान्, तथापि स्वभावप्रभावतो दृश्यः। अतोऽस्य प्रतिबिम्ब—स्वीकारो निर्विकारः, परन्तु भवदभिमतं ब्रह्म—स्वरूपं, नापि सरूपं, नापि दृश्यम्, अतस्तस्य प्रतिबिम्बः सर्वथाऽसम्भव एव।

पूर्वपक्षी—यथा प्रतिबिम्बने वस्तुनो दृश्यत्वमपेक्ष्यते, एवं दृश्यत्वेऽपि रूपमपेक्ष्यते। यदि गगनं विनैव रूपं स्वभावप्रभावतो दृश्यं चेद्विनैव रूपं ब्रह्मापि स्वभाव—प्रभावतः प्रतिबिम्बिष्यते।

सिद्धान्ती—आकाशस्य प्रतिबिम्बस्तु प्रत्यक्षप्रमाणतः प्रतीयते, अतस्तदुपपत्तये यद्वस्तुसामर्थ्यं सार्थकीक्रियते, तदुचितमेव, परन्तु ब्रह्मणः प्रतिबिम्बो भवतीति न केनापि प्रमाणेन भण्यते, अत एतत्समर्थनाय वस्तुसामर्थ्य—स्वीकरणं नापेक्ष्यते। किञ्च व्यापकस्य व्यापके प्रतिबिम्बो न भवति, अतो ब्रह्मणोऽप्यविद्यायां प्रतिबिम्बो न स्वीकर्तुं शक्यते, यतो ब्रह्माविद्या चेति द्वयमपि युष्मन्मते व्यापकम्।

पूर्वपक्षी—यथाऽऽकाशस्य प्रतिबिम्बः प्रत्यक्षप्रमाणतः प्रतीयते, तथा ब्रह्मणः प्रतिबिम्बोऽनयाऽऽथर्वणश्रुत्या प्रत्याय्यते। तथाहि श्रुतिः—

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्॥ १॥

अर्थः—एक एव परमात्माऽविद्या—कल्पितेषु नानावस्तुषु स्थितोऽस्ति, उपाधि—सम्बन्धवशेन पानीयान्तः—पतितचन्द्रप्रतिबिम्बवत् एकरूपतो नानारूपतश्च प्रतीयते।

इयं श्रुतिर्जलचन्द्र–दृष्टान्तं दर्शयन्ती व्यक्तमेव जीवः प्रतिबिम्बो ब्रह्मण इति प्रमाणीकरोति । एवमेव च **'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूवे'**ति बृहदारण्यकश्रुतिरपि वक्ति । किंच जीवो ब्रह्मणः प्रतिबिम्बोऽस्तीत्यत एव **'तत्त्वमसि' 'अयमात्मा ब्रह्मे'**त्यादीन्यभेदवादिवेदवचनानि सङ्गतानि भवन्ति, यतः सर्वथाऽभेदो हि बिम्बप्रतिबिम्बयोरेव संभवति ।

सिद्धान्ती—'एक एव हि भूतात्मे'ति श्रुतिर्जलचन्द्र–दृष्टान्तेन जीवं प्रतिबिम्बं वक्तीति वक्तुर्भ्रम एव, यतो हि 'जलचन्द्र'–शब्दस्य न चन्द्र–प्रतिबिम्बोऽर्थः, किन्तु मण्डलाकारेण प्रतीयमानानि पानीयप्रविष्टानि चन्द्रकिरणान्यर्थः । अस्याः संपूर्णश्रुतेश्चायमाशयः–यथा शशी रश्मिमण्डलरूपेण निजतेजोंऽशेन जले स्थितः सन् मण्डलरूपेणैकः, कम्पप्रभाववैभवेन च नाना प्रतीयते, एवं ब्रह्मापि प्रति–शरीरं जीवरूपेणैकः, इन्द्रियरूपेण च नाना प्रतीयते ।

कस्यांचन शाखायां **'एकधा बहुधे'**ति 'बहुधा' पदस्य स्थाने 'दशधे' त्यपि पदं पठ्यते, तदपि दशेन्द्रियाणि निर्दिशन्नुपरि परिदर्शितमेवार्थमवबोधयति ।

किञ्च जीवः प्रतिबिम्ब इति प्रमाणीकरणाय **'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूवे'**ति श्रुतिरपि नोपयुङ्क्ते, यत इतः श्रुतेः पूर्वं प्रकरण–प्रारम्भ एव **'योऽयमात्मेदममृतमिदं ब्रह्मेदं सर्वम्'** इति श्रुत्या, प्रकरणविरामे च **'अयमात्मा ब्रह्मे'**त्यादिश्रुत्या ब्रह्म सर्वरूपमिति प्रतिपादितं विद्यते, अतः प्रकरणानुसारेणान्तरालवर्तिन्या अस्या अपि श्रुतेर्ब्रह्म सर्वरूपमित्येव तात्पर्यं भवितुमर्हति । अत्रैवं सङ्गतिः—**'पुरश्चक्रे द्विपदः पुरश्चक्रे चतुष्पदः'** इति पूर्ववर्तिन्यां श्रुतौ ब्रह्म नानाप्रकाराणि शरीराणि निर्माय तेषु प्राविशदिति वर्णितं विद्यते । यो यन्निर्माति यत्र वा विशति स ततो भिन्न एव भवतीति च सर्वत्र व्यवहारे लोचनगोचरीकृतम् । अतः 'पुरश्चक्रे' इत्यनेन ब्रह्मणः सर्वरूपताया लोपः प्राप्तः । इमं च लोपं परिहर्तुमियं **'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूवे'**ति श्रुतिः, परमात्मा रूपं रूपं निरूप्य निरूप्य वस्तूनि निर्माय निर्मायेति यावत्, प्रतिरूपः प्रतिपुस्तकन्यायेन सर्वेषां मूलरूपोऽभवदित्यर्थं कथयति ।

किञ्चानन्तरोक्तया **'अयं वै हरयः'** इत्यनया विवरणकारिण्या श्रुत्याऽप्यस्याः श्रुतेरयमेवोपरि परिदर्शितोऽर्थ उक्तः । अतोऽयमेव युक्त इति मञ्जूरीक्रियताम् ।

पूर्वपक्षी—अविद्या हि अघटितघटनापटीयसी । अत एतस्या ब्रह्मणश्च व्यापकत्वेऽपि नैतस्यां ब्रह्मणः प्रतिबिम्बनमसम्भवम् ।

किञ्च पूर्वं प्रदर्शितासु श्रुतिषु प्रतिबिम्ब–बोधकस्य शब्दस्य स्पष्टमनुपलम्भेनार्थस्यान्यथापनं संभवति, परन्तु तृतीयकठवल्लीप्रारम्भ एवेयं श्रुतिः—

ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहाँ प्रविष्टौ परमे परार्द्धे।
छायाऽऽतपौ ब्रह्मविदो वदन्ति पञ्चाग्नयो ये च त्रिणाचिकेताः।

जीवस्य बोधाय 'छाया'-शब्दं प्रयुङ्क्ते। 'छाया'-शब्दश्च प्रतिबिम्बशब्दपर्यायः। अतो जीवः प्रतिबिम्ब इति स्वीकरणमावश्यकमेव।

सिद्धान्ती—'छाया'-शब्दः प्रतिबिम्ब-बोधकश्चेत्, इयं श्रुतिः '**द्वा सुपर्णे**'त्याद्या अन्याश्च श्रुतयो यद् हृदयाकाशे जीवात्मना सह परमात्मनः प्रवेशं स्थितिं च कथयन्ति तदसङ्गतं स्यात्, यतो बिम्बप्रतिबिम्बयोर्नैकत्र प्रवेशः स्थितिर्वा संभवति। चन्द्र-बिम्बमम्बरे तत्प्रतिबिम्बश्चाम्बुनीति लोकेऽवलोकामहे।

किञ्च छाया प्रकाशाभिमुखं नावतिष्ठते, प्रतिबिम्बस्त्ववतिष्ठत इति छाया-प्रतिबिम्बौ भिन्नावेव पदार्थौ। किञ्चोक्तश्रुतौ (छायाऽतपौ ब्रह्मविदः) जीवस्य बोधाय यथा 'छाया'-शब्दः प्रयुक्तस्तथा ब्रह्मणो बोधाय 'आतप'-शब्दः प्रयुक्तः। यदि जीवो ब्रह्मणः प्रतिबिम्बश्चेत्, जीवं 'छाये'ति न वदेत्, ब्रह्म वाऽऽतप इति न वदेत्। न हि आतपस्य प्रतिबिम्बश्छाया भवति। अतो ज्ञानानन्दादि-तिरोभावेन यज्जीवे परमात्मनोऽपेक्षया वैलक्षण्यं, तस्य बोधाय 'छाया'-शब्दः प्रयुक्तो, न तु जीवः प्रतिबिम्ब इति वक्तुमित्येव मन्तव्यम्।

पूर्वपक्षी—यदि 'छाया'-शब्दस्य प्रतिबिम्बोऽर्थो न संभवति चेत्, आनन्दतिरोभावोऽर्थोऽपि न संभवति। न हि क्वचन लोके 'छाया'-शब्दस्यानन्दतिरोभावोऽर्थो दृष्टः। यदि संपूर्णश्रुतेरर्थपर्यालोचनयेदं युक्तं प्रतिभाति चेत्, मदुक्तोऽर्थोऽप्येवम्। किञ्चिद्विलक्षणा छायैव प्रतिबिम्ब इति तदर्थापेक्षयाऽयमेवाधिकमक्षरानुगुणोऽपि। ब्रह्मण्यातप-शब्द-प्रयोगस्तु गौण इति नास्मिन्नर्थे बाधको भवितुमर्हति। बिम्बप्रतिबिम्बयोरपि ब्रह्म-जीवयोर्हृदयाकाशे प्रवेशः, श्रुतिः कथयतीत्यवश्यं स्वीकरणीय एव, यतो वेदोक्तोऽर्थो न निषेद्धुं शक्यते।

सिद्धान्ती—ब्रह्मजीवयोर्हृदयाकाशे प्रवेश-स्थिती तु, श्रुतिः कथयतीत्यवश्यं स्वीकरणीये एव, परन्तु जीवेन सह हृदयाकाशे प्रवेशं कर्तुं जीवस्य हृदयाकाशस्य च दर्शनमपेक्षते ब्रह्म। भवन्मतानुसारेण च सर्वज्ञं ब्रह्म नैतौ द्रष्टुं शक्नोति, यतः प्रतिबिम्ब-स्वरूपो जीवो हृदयाकाशश्चेति द्वयमप्यविद्याप्रभवभ्रम-कल्पितम्। एतत्तस्यैव लोचनगोचरीभवितुमर्हति योऽविद्यया भ्राम्यति। लोकेऽपि शुक्तिदर्पणादिगतचाकचक्यदोषेण यो भ्राम्यति स एव प्रातिभासिकं रजतं पश्यतीति दृष्टचरम्। अतो जीवः प्रतिबिम्ब इति स्वीकरणात्पूर्वमयं विरोधः परिह्रियताम्। किञ्च ब्रह्म जीवं न विलोकते, अतः '**क्षरात्मानावीशते देव एकः**' इति श्वेताश्वतरश्रुतेरपि विरोधः, यत इयं श्रुतिर्ब्रह्म

जडजीवौ नियमयतीति वक्ति, दर्शनाभावे च नियमनं न संभवति । एवमेव नियमनवादिनीनामन्तर्यामिब्राह्मणस्थश्रुतीनामपि विरोधः, । यद्यासां श्रुतीनामनुरोधेन ब्रह्म अविद्याकल्पितं हृदयाकाशं, जीवं च विलोकत इति स्वीक्रियते, तर्हि ब्रह्म जीववद् भ्रान्तमज्ञं चेति सिद्धम् ।

पूर्वपक्षी—शुद्धं ब्रह्म जीवं न नियमयति, किन्तु मायोपाधि-सम्बद्धं सगुणं ब्रह्म । तच्च यथोपाधिसम्बन्धमहिम्ना प्रपञ्चरचनां करोति, तथा जीवहृदयाकाशदर्शनप्रवेशादिकमपि करोति । अनेन च तद् भ्रान्तमज्ञं चेत्यपि वक्तुं न शक्यते, यतः शङ्खः श्वेत इति जानतोऽपि दोषवशेन शङ्खे पीतिमा प्रतिभात्येव, तत्वज्ञानवतोऽपि दर्पण-सम्बन्धेन प्रतिबिम्ब-प्रतीतिर्भवत्येव । न चैतदंशे दर्शकस्य स्वरूपदूषकः कोऽप्यज्ञत्वादिदोषः केनापि कथ्यते । अतो जीवः प्रतिबिम्ब इत्यङ्गीकारो निरवकर एव ।

सिद्धान्ती—यं जीवं **'नित्यो नित्यानाम्' 'नित्यः सर्वगतस्थाणुः'** इत्याद्या नाना श्रुतयः स्मृतयश्च नित्यं वदन्ति, स प्रतिबिम्बो न भवितुमर्हति, यतः प्रतिबिम्बो हि मायिकज्ञान-स्वरूपो मिथ्या वस्तु ।

किञ्चायं प्रतिबिम्बोऽविद्यागतः, अतो दर्पणादिनाशे यथा तद्गता ग्रहपतितारादि-प्रतिबिम्बाः प्रणश्यन्ति, तथा मोक्षदशायामपरोक्षज्ञानेनाविद्यानाशे एषोऽपि प्रणङ्क्ष्यतीत्युपर्युक्तं नित्यत्वं सर्वथाऽसम्भवमेव ।

किञ्च मोक्षदशायां जीवो नश्येच्चेत्, मोक्षलाभाय न कोऽपि जीवः प्रवर्तेत, यतः स्वयं स्वस्य नाशं न कोऽपि चिकीर्षति । किञ्च मोक्षस्य साधनान्यविद्याजनितानि मिथ्येति परिज्ञायापि न प्रवर्तेत, यतो मिथ्या साधनेनाऽपि सत्यं फलं लब्धुं शक्यत इत्यत्र न कोऽपि विश्वसिति । इत्थमेव स्वर्गादिसाधनेष्वपि प्रवृत्तिर्न संभवति, यतस्तान्यपि प्रपञ्चान्तःपातितया भवन्मते मिथ्यैव ।

वैदिक-साधनेषु प्रवृत्तिः ।

(७) **पूर्वपक्षी**—यो वेदो जीवः प्रतिबिम्ब इति, जगच्चाविद्याकल्पितमिति वक्ति, स एव स्वर्गादि-साधनेषु प्रवर्ततामित्यप्याज्ञापयति । यदि स जगज्जीवयोरुपरि परिचायिते स्वरूपे श्रद्धां संपादयितुं प्रभवति चेत्, उक्त-साधनेषु जीवान् प्रवर्तयितुमपि प्रभविष्यति ।

किञ्च यदा जीवः स्वर्गादि-साधनेषु प्रवर्तते, तदा जगन्मिथ्येति ज्ञानमपि तस्य नास्ति, यत इदं कर्मोपासनाभ्यां मनोमलेषु क्षीणेषु मुमुक्षु-दशायामुदयते । अत एतेन प्रवृत्तिप्रतिरोधो न शङ्कितुं शक्यः ।

किञ्च प्रवृत्ति–समये जगन्मिथ्येति ज्ञानमस्तीति स्वीकारेऽपि प्रवृत्तेरवरोधो न वक्तुं शक्यः, यतस्तदानीं स्वर्गादिसाधनानां जगतश्च यद् भ्रमात्मकं ज्ञानं, तद्धि प्रत्यक्षात्मकमस्ति। जगन्मिथ्येति ज्ञानं च केवलं शाब्दं परोक्षम्। एवमिदं ज्ञानद्वयं परस्परं विजातीयं विद्यते, बाध्यबाधकभावश्च सजातीयेष्वेव भवितुमर्हति, न विजातीयेषु। तथा चाविद्याभ्रम–प्रभवस्यास्य भुवनविटपिन आधारभूतं ब्रह्म यावत्प्रत्यक्षं न भवति तावज्जगन्मिथ्येति–वादिना केनापि प्रमाणवचनेन जगद्भ्रमं न निवारयितुं पार्यते। जगद्भ्रमविरामाद्भिन्नश्च न कश्चन प्रवृत्तिप्रतिबन्धक इति सर्वं निरवकरम्।

सिद्धान्ती—'ब्राह्मणेन निष्कारणं षडङ्गो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्चे'ति श्रुतिरुपनयनानन्तरं द्विजन्मना षडङ्गसहिताः श्रुतयः सर्वार्थपरिचयपूर्वकं पठनीया इति निदेशं ददाति। युष्मन्मतानुसारेण च पठनेऽवश्यमेवोपनिषच्छिक्षणावसरे जगन्मिथ्येति ज्ञानं भावि। स्वर्गादि–साधनेषु च प्रवृत्तिर्वेदाध्ययनानन्तरमेव। अतस्तदानीं जगन्मिथ्येति ज्ञानं नास्तीति न वक्तुं शक्यते।

किञ्च जगन्मिथ्येति ज्ञानेन प्रवृत्ति–समये जगद्भ्रमस्य बाधो नापि स्यात्, तथापि प्रवृत्तिस्तु न संभवति, यतो जगद्भ्रमबाध एव प्रवृत्तिं न प्रतिबध्नाति, किन्तु मिथ्या–ज्ञानमपि प्रतिबध्नाति। जले प्रतिबिम्बितान्याम्रफलान्यवलोक्यापि, इमानि मिथ्येति जानन्न कश्चन तेषामादानाय प्रवर्तत इति लोके पश्यामः।

किञ्चानेन शाब्देन परोक्षेण मिथ्या–ज्ञानेन ब्रह्मसाक्षात्कार–पर्यन्तं प्रत्यक्षात्मकस्य जगद्भ्रमस्य बाधो न भवतीत्यपि वक्तुं न शक्यते, यतो बाध्य–बाधकभावः परस्परं सजातीयेष्वेव भवति, न विजातीयेष्विति नियमो नास्ति। दूरादेव दृष्टे चिक्कणकार्पासवाससि पट्टाम्बरमिति यश्चाक्षुषभ्रमो भवति तस्य बाधो विजातीयेन स्पार्शन–प्रत्यक्षेण लोके दृष्टः। एवं विरलान्धकारायां रात्रौ स्तम्भे जातस्य मनुष्योऽयमिति चाक्षुषभ्रमस्यापि स्पर्शेन बाधो दृष्टः। एवंविधान्यन्यान्यपि नानोदाहरणानि सन्ति यैर्विजातीयेष्वपि बाध्यबाधकभावो भवतीति प्रमाणीक्रियते।

किञ्च सजातीयेष्वेव बाध्य–बाधकभावो भवतीति नियमे मञ्जूरीकृतेऽपि स्वर्ग–साधनेषु प्रवृत्तिर्युष्मन्मतानुसारेण न समर्थयितुं शक्यते, यतो 'दर्शपौर्णमासादयो यज्ञाः स्वर्गसाधनानि' 'स्वर्गसाधनानि च मिथ्ये'ति ज्ञानद्वयं केवलं वेदत एव लब्धावतारमिति शाब्दं सजातीयमेव, भवितुमर्हति चैतयोः परस्परं बाध्यबाधकभावः।

किञ्च यथा कथंचन प्रवृत्तौ सत्यामपि मिथ्या साधनतः सत्फललाभस्तु सर्वथाऽसम्भव एव। अपि च स्वर्गादिफलानि तु साधनवन्नश्वराणीत्यपि वक्तुं शक्यते, परन्तु मोक्षस्त्वेवंविध इति वक्तुं न शक्यते, अत एतैर्मिथ्यासाधनैर्मोक्षलाभस्त्ववश्यं दुर्घटः।

वस्तुतो जगदाधारभूतस्य ब्रह्म–स्वरूपस्य साक्षात्कारोत्तरं जगद्बाधो भविष्यतीत्याशा, आकाशकमलमकरन्दास्वादनाशा–सदृश्येव, यतो ब्रह्म–साक्षात्कारेणाज्ञानकार्यस्याऽहन्ता-ममतास्वरूपस्य संसारस्यैव बाधः कर्तुं शक्यते, न तु ब्रह्मस्वरूपस्य जगतः। किञ्च ब्रह्म-साक्षात्कारेण जगतो बाधश्चेत्, जनकादिराजानां या राज्यादिकार्येषु प्रवृत्तिः पुराणैः श्राव्यते साऽसङ्गता स्यात्।

पूर्वपक्षी—अस्य जगतो ब्रह्म–साक्षात्कारेण बाधो भवतीति वेदो वदति, बाधश्चास-त्पदार्थस्यैव भवितुमर्हति, अतो जगन्मिथ्येतिसिद्धान्त–स्वीकारः सर्वथाऽपरिहार्य एव। अत एव स्वर्गमोक्षसाधनानि मिथ्येत्यङ्गीकरणमपि स्वतः प्राप्तम्, यत एतान्येतन्मिथ्या-प्रपञ्चान्तःपातीनि। एतेषु मिथ्या साधनेषु प्रवृत्तिस्तु संप्रतिपर्यन्तमनन्तजीवानामजनि मन्मतानुसारेणेति, द्वित्राभिः प्रतिकूलयुक्तिमतीभिरुक्तिभिरधुना न कथमपि प्रतिबद्धुं शक्या। किञ्चैतान्यसन्ति सन्तु, परन्तु वेदोपदिष्टं फलं यदि लब्धुं शक्यते चेदेभिः, नास्ति किमपि कारणमन्यद्येन प्रवृत्तिप्रतिबन्धो भवेत्।

यच्च ब्रह्म–साक्षात्कारोत्तरमपि जनकादीनां राज्यादिकर्मसु प्रवृत्तिरासीत्, तस्य कारणं तु केवलमिदमेव—यत्प्रारब्धकर्मणां भोगेन विना क्षयो न भवति, अतो यावत्प्रारब्धक-र्माण्यवशिष्टान्यासन् तावत्तेषां प्रभावतो बाधिताप्यविद्याऽनुवर्तते स्म, येन जनकादयः स्वस्य तत्फललिप्साऽभावेऽपि लोकशिक्षार्थं कर्माणि कृत्वा प्रारब्धशेषं क्षपयाञ्चक्रुः। अत एतदर्थं ब्रह्म–साक्षात्कारेण जगद्बाधो न भवतीति स्वीकरणमनावश्यकमेव।

सिद्धान्ती—ब्रह्मसाक्षात्कारेण प्रपञ्चस्य बाधो भवतीति वेदेन न क्वचिदुक्तम्। अतः प्रपञ्चः प्रपञ्चान्तःपातीनि साधनानि च मिथ्येति न स्वीकर्तुं शक्यते। किञ्च '**कथम-सतः सज्जायेते**'ति श्रुतिः, असद्भिः साधनैः सत्यं फलं लब्धुं न शक्यत इति वक्ति, अत इतो विरुद्धं स्वर्गमोक्षादिसाधनानां मिथ्यात्वं न स्वीकर्तुं शक्यते।

किञ्च स्वर्गमोक्षसाधनानां वक्ता वेदोऽपि न मिथ्या, यतः '**वेदो नारायणः सा-क्षात्**' इति श्रुतिर्वेदो नारायण इति कथयति। इयं च वेदस्याबाधिततात्पर्यतानिमित्ता प्रशंसेत्यपि नोचितं वचः, यतः शुक्तिरजतस्येव भ्रमतः प्रतीतस्य वर्णविन्यासस्य तात्प-र्यमबाधितं न भवितुमर्हति। अत एव '**वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य**' इति गीतोक्तेरपि विरोधः, यत इयं सर्वेषां वेदवचसां भगवानर्थ इति वदति, भ्रमप्रतीतस्य च नेदं संभ-वति। किञ्च भागवतारम्भे '**तेने ब्रह्म हृदा**' इत्यनेन 'भगवान् ब्रह्मणे शब्दब्रह्म (वेदं) हृदयेनोपदिदेशे'त्युक्तमस्ति। इदं च वेदस्य शुक्तिरजतवन्मिथ्यात्वे न संभवति, यत एता-दृशः पदार्थो दोषवशेन स्वयमेव प्रतीतिपथमुपैति, न कमपि प्रेरकमपेक्षते।

किञ्च यदन्तःपातितया वेदो वेदोक्तसाधनानि च मिथ्येति स्वीक्रियते स प्रपञ्चोऽपि

मिथ्या नास्ति, यतः 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इति श्रुतिः प्रपञ्चः परमात्मस्वरूप इत्युपदिशति। किञ्च प्रपञ्चः केवलं लोचनवञ्चनाभाजनमसन्नेव चेत् 'जन्माद्यस्य यतः' इति सूत्रेण प्रपञ्चरचयिता परमेश्वर इति व्यासो न वदेत्, यतः असद्वस्तु न रचयितारमपेक्षते। यद्यपेक्षतेऽपि, तथापि कमपि दोषविशेषमेव, नत्वीश्वर-सदृशम्।

किञ्च ब्रह्मसाक्षात्कारतो विलयं याताप्यविद्या प्रारब्धप्रभावतोऽनुवर्तत इति कथनमपि 'मम मुखे जिह्वा नास्ती'त्याभाणकमनुसरति, यतो विलीना चेदविद्या कथमनुवर्तते, यदि सर्वांशेन न विलीना, प्रारब्धप्रभावतः कियानंशोऽवशिष्यते चेत्, योंऽशोऽवशिष्यते तस्य नाशो न स्यात्, यतो ब्रह्मसाक्षात्कारादितरः कश्चनाविद्योच्छेदकारी न वर्तते।

अविद्याया बाधितानुवृत्तिः।

(८) **पूर्वपक्षी**—अविद्या तु ब्रह्मसाक्षात्कारक्षण एव प्रणश्यति, परन्तु प्रारब्धकर्माणि भोगेन विना न क्षीयन्त इति शास्त्रं निर्दिशति, अतो भोगोपयोगिनी प्रवृत्तिरावश्यिकी। यथा दण्डदूरीकरणोत्तरमपि पूर्ववेगवशेन कलशकारचक्रं कियत्कालपर्यन्तं भ्रमत्येव, एवमविद्याविनाशतः पश्चादपि प्रारब्धपरिसमाप्तिपर्यन्तमनुरूपेषु कार्येषु प्रवृत्तिर्भवत्येवेति न किमप्यसमञ्जसम्।

सिद्धान्ती—प्रारब्धकर्माणि किमविद्यायामन्तर्भवन्ति, अविद्या-कार्येषु वा, अथवा सर्वथा भिन्नान्येव?। यद्यविद्यायामविद्याकार्येषु वा चेत्, अविद्याविनाशानन्तरं कथमवशिष्यन्ते। यदि सर्वथा भिन्नानि चेत्, तव सिद्धान्तविघातः। यच्च दण्डदूरीकरणोत्तरमपि कलशकारचक्रे भ्रमण-क्रियाऽवतिष्ठते तत्तु समुचितमेव, यतश्चक्रं हि द्रव्यात्मकम्, तत्र पूर्वभ्रमिप्रभवो वेगो वर्तते, परन्तु चेतसि स्थितं प्रारब्धकर्मणां सूक्ष्मरूपं तु गुणः कर्म वेति नास्मिन् द्रव्यधर्मो वेगोऽवस्थातुमर्हति, अतोऽविद्याविलयोत्तरं प्रवृत्तिर्न स्वीकर्तुं शक्या। किञ्चाविद्याविलयोत्तरमविद्याऽऽधारः प्रतिबिम्बो जीवो नावस्थातुमर्हतीति यदि प्रवृत्तिर्भवेदपि तदा कस्य?। यदीदंदोषभयेनान्तःकरणे चैतन्यप्रतिबिम्बोऽङ्गीक्रियते, तथापि यावदन्तःकरण-स्थितिस्तावत्प्रतिबिम्बावस्थाभिमानयोर्वर्तमानतया जीवः संसार्येव स्यात्, अन्तःकरणनाशानन्तरं च परममुक्तिरेव। अतो जीवन्मुक्तिस्तदुचितप्रवृत्तिश्च युष्मन्मतानुसारेण न कथमपि निर्वहति।

जीवो नाभासः।

(९) **पूर्वपक्षी**—ब्रह्मैकं निरवयवं चेति श्रुतिशिरःशायिनानावचननिचयैरुच्यते, अतः 'एकधा बहुधा' 'अग्निर्यथैकः' इत्यादिभिः श्रुतिभिर्यैकस्य ब्रह्मणो नाना प्रतीतिर्वर्ण्यते तस्या उपपत्तिः प्रकारद्वयेनैव भवितुमर्हति। तत्र प्रथमः प्रकारस्त्वयम्-यथैक एव

चन्द्रो जलदर्पणादिनानाऽधारेषु प्रतिबिम्बमानो नाना प्रतीयते, एवमेव ब्रह्माविद्याया नानाप्रदेशेषु प्रतिबिम्बमानो नाना प्रतीयते । द्वितीयश्चायम्—यथा नयनयोर्मध्येमार्गमङ्गुलिविन्यासेनैक एव चन्द्रो नाना भाति, एवमविद्यासम्बन्धवशेनैकमेव ब्रह्म नानाप्रतीतिविषयं भवति । एतयोः प्रथमः प्रकारो यदि कियद्दोषवशेन न संमतश्चेत्, अयं द्वितीयः स्वीक्रियताम् । यत इतो भिन्नो नास्ति कश्चनैवंविधः प्रकारो, येनैकं ब्रह्म नानेति वेद–निदेशो विद्वज्जनसभासभाजनभाजनमुपपत्तिं लभेत । किञ्चोपरि परिदर्शितं पश्चिमं प्रकारं '**जीवेशावाभासेन करोती**'ति श्रुतिरपि संमनुते । अत्र च 'आभास'–शब्दः स्पष्टं श्रूयत एव । अर्थोऽपि चास्य नान्यथा भवितुमर्हति, यतो भगवान् व्यासोऽस्याः श्रुतेरर्थं निर्णयन् '**आभास एव चे**'ति सूत्रेण जीव आभास इत्यवदत् ।

सिद्धान्ती—एकमेव ब्रह्म नानारूपैः कथं प्रतीयत इत्यस्य समुचितमुत्तरं तु पश्चाज्जीवनिरूपणप्रसङ्गे वक्ष्यामः, परन्तु नानाप्रतीतिर्भवदभिमताभाससिद्धान्तानुसारेण न भवितुमर्हतीति तु निश्चितं ब्रूमः, यतः भवदभिमतौ ब्रह्मेश्वरौ ज्ञानैकघनौ—न कदाचिदपि भ्रमसंशयाद्यविद्याविलासभाजनं भवतः—अत एतयोरविद्यावशेन स्वीये परकीये वा रूपे न नानाप्रतीतिर्भवितुमर्हति । अविद्याप्रभवभ्रमप्रभावेणाभासशब्दवाच्यो योऽर्थः प्रतीयते स एव भवन्मते जीवः, अतोऽयं त्वनेकताप्रतीतिकर्ता यावत्कश्चन न निर्णीयते तावन्न सिद्ध्यति । एभ्यो भिन्नश्च कश्चनेदृशो नास्ति, य आत्मनोऽनेकतां (आभासं) प्रतीयात् । अतः पूर्वनिर्दिष्टभवदिष्टचन्द्रदृष्टान्तो जीव आभास इति सिद्धान्तसहायतायां सर्वथाऽसमर्थ एवेति स्पष्टमेव ।

किञ्च जीव आभास इति प्रमाणीकरणाय '**माया स्वाव्यतिरिक्तानि परिपूर्णानि क्षेत्राणि दर्शयित्वा जीवेशावाभासेन करोती**'ति श्रुतिरपि नोपयुङ्क्ते, यतोऽस्यां 'दर्शयित्वे'ति क्त्वाप्रत्ययान्तं पदम् । 'क्त्वा'–प्रत्ययश्च '**समानकर्तृकयोः पूर्वकाले**' इति पाणिनिसूत्रेण पूर्वकालवर्तिनि वस्तुनि वाच्ये भवति । तथा च '**क्षेत्राणि दर्शयित्वा जीवेशावाभासेन करोती**'त्यनेन जीवेशौ क्षेत्रप्रदर्शनतः पश्चात् प्रकटीकरोतीति सिद्ध्यति । इदं च भवत्स्वीकृतयोर्जीवेशयोः स्वरूपतोऽत्यन्तं प्रतिकूलम् । यतस्तयोः स्वरूपमनादि, तच्च क्षेत्रशब्दवाच्यशरीराविष्करणक्षणे नास्ति, पश्चात्प्रकटीभवतीति सर्वथाऽसम्भवम् ।

वस्तुतोऽस्यां श्रुतावाभास–शब्दोऽध्यासपर्यायः । संपूर्णश्रुतेश्चायमर्थः–ब्रह्मणो 'माया'-शक्तिर्ब्रह्माभिन्नानि सर्वाणि शरीराणि दर्शयित्वा देहाध्यासेन (ईशं) ब्रह्माणं मनुष्यादिजीवाँश्च करोति ।

एवम् '**आभास एव चे**'ति व्याससूत्रस्याप्ययमेवाशयो यदानन्दादिधर्माणां तिरोभा-

वाज्जीवो न ब्रह्म, किन्तु कतिपयैश्चैतन्यादिगुणैर्ब्रह्मसमान इति ब्रह्माभासः। यथा विप्रो-पयुक्तैर्विद्यातपःप्रभृतिभिर्गुणैर्विप्रयुक्तो विप्रो विप्राभास इति भण्यते।

अविद्या–ब्रह्मणोः सम्बन्धो न संभवति।

किञ्चाविद्याया ब्रह्मण्येवंविधः कश्चन सम्बन्धोऽपि न संभवति, येन ब्रह्म नानारूपैः प्रतीतं भूत्वाऽऽभासशब्दवाच्यं भवेत्। तथाहि–सर्वज्ञे ब्रह्मण्यज्ञानमूलोऽध्यासस्त्वविद्यायाः सर्वथा दुर्घट एव। संयोगोऽपि द्वयोः क्रियाभ्यामन्यतरक्रियया वा जायते। ब्रह्माविद्या चेति द्वावपि व्यापकौ–नैतयोरुपसर्पणापसर्पणाद्याः काश्चन संयोगसंपादिकाः क्रियाः संभवन्ति,–अतः संयोगसम्बन्धोऽप्यसम्भव एव। स्वरूपसम्बन्धस्तु नित्यत्वात्सर्वथाऽननुरूप एव, यतो नित्यस्य विच्छेदो न भवितुमर्हति, अविद्यासम्बन्धविच्छेदं विना च मुक्तिर्न संपद्यते।

अविद्या–तत्सम्बन्ध–जीवा नानादयः।

यच्चाविद्या–तत्सम्बन्ध–जीवा अनादयः, अविद्या–सम्बन्ध एव चात्मनो जीवभावे बीजमिति भवन्तो वदन्ति, तदपि समुचितविचारविरहविलसितमेव, यतोऽनादिपदार्थः स्वरूपलभाय न कमपि कारणमपेक्षते। अतो ब्रह्मण्यविद्याया न कोऽपि सम्बन्धगन्धः संभवति। अत एव जीव आभास इत्यपि वक्तुं न शक्यते।

पूर्वपक्षी—'बन्धोऽस्याविद्ययाऽनादि'रिति भागवतोक्तिर्जीवस्य बन्धोऽनादिरविद्यानिर्मितश्चेति वदति। अतोऽविद्या–सम्बन्धोऽनादिरिति स्वीकरणमावश्यकमेव। अत एव जीवभावोऽप्यनादिः। अपरोक्षपदार्थस्वरूपपरिचयो हि शास्त्रवचनैकसंपाद्य इति नात्र स्वमतिसमुन्नीततर्कावकाशः।

सिद्धान्ती—यथा कल्पपरिसमाप्ताविन्द्रादिदेवा अपि जीवनावसानं लभन्त एव, परन्त्वनल्पकालं जीवन्तीत्यतोऽमरशब्देन बोध्यन्ते, एवमविद्याविरचित–बन्धोऽपि प्रपञ्चरचनाप्रारम्भत एव लब्धजन्मा, चिरसमयस्थायी चास्ति, अतः 'बन्धोऽस्याविद्ययाऽनादि'रिति वचनमेनमनादिरिति वक्ति, वस्तुतो नायमनादिः। यद्यनादिश्चेत् वचनमेनमविद्या–कृत इति न वदेत्, यतोऽनादिर्न केनापि कृतो भवति।

पूर्वपक्षी—अनादिजीवस्य तु बन्धेनाप्यनादिनैव भवितव्यम्। यद्यनादिर्न चेत्कियत्समयपर्यन्तं जीवस्य बन्धो नासीत्तदा जीवस्य दशा कीदृशी?। बद्धदशा, मुक्तदशा वा?। यदि बद्धदशा, तर्हि सिद्धं बन्धस्यानादित्वम्। यदि मुक्त–दशा चेत्, तदनन्तरं बन्धो न भवितुमर्हति। एतदुभयभिन्ना च काचन दशा शास्त्रे प्रसिद्धा नास्तीति न सा स्वीकर्तुं शक्यते।

सिद्धान्ती—बन्धहेतुरविद्या हि भगवतः शक्तिर्न तु भावरूपमज्ञानम्। शक्तिश्च

शक्तिमत इच्छानुसारेणैव कार्यं करोति । अतः प्रपञ्चरचनाप्रारम्भे कियत्कालं जीवस्य बन्धो नासीदित्यत्र भगवत इच्छैव कारणं वर्तते । शुकसनकादीनां नित्यमुक्ततायामपीयमेव कारणम् । तदानीं जीवश्च ब्रह्म–स्वरूपेणावतिष्ठते, अतो जीवस्य बद्धदशा मुक्तदशा वेति प्रश्नोऽपि नावकाशं लभते । अत एव बन्धोऽनादिरिति स्वीकरणं नावश्यकम् ।

यथाऽयं बन्धो भगवद्वाञ्छापरतन्त्रस्तथा मोक्षोऽपि, यतो मुक्तिदात्री विद्याऽपि भगवतः शक्तिरिति तदिच्छानुसारेणैव मुक्तिं ददाति । एवमनयोः साधनान्यपि भगवद्वाञ्छानुसारेणैव फललाभे साहाय्यमाचरन्तीति भगवद्वाञ्छापरतन्त्राण्येव । इत्थमेतानि सर्वाण्यप्यैच्छिकान्येव, न तु स्वाभाविकानि ।

किञ्च भावाज्ञानस्वरूपाया अविद्याया, ब्रह्मणः कस्मिँश्चनैकस्मिन्नंशे सम्बन्धः, सर्वस्मिन् ब्रह्मणि वा ? । एकांशे चेद्, ब्रह्म निरवयवमिति भवत्सिद्धान्तस्य विघातः । सर्वस्मिन् ब्रह्मणि चेद्, भवदभिमतो ब्रह्मेश्वरजीवविभागो व्यवहार–दशायामपि नावस्थातुमर्हति । अतो भावाज्ञानस्वरूपाया अविद्याया ब्रह्मणि सम्बन्धः सर्वथाऽसम्भव एव । अत एवैतत्कृतौ बन्धजीवभावावनादी इत्यपि परास्तम् ।

पूर्वपक्षी—छान्दोग्योपनिषदि विद्यमानं '**तत्त्वमसी**'ति महावाक्यं जीवब्रह्मणोरभेदं वदति । अभेदश्च यद्यविद्यासम्बन्धमहिम्ना नानारूपेषु प्रतीयमानं ब्रह्मैव जीवः स्यात्तदा संभवति । अतो लौकिकतर्कक्षपावैकल्येऽपि महावाक्यानुरोधेनायमुपरि परिदर्शितः सिद्धान्तः स्वीकरणीयः ।

'तत्त्वमसी'त्यस्यार्थविचारः ।

सिद्धान्ती—'**तत्त्वमसी**'ति वाक्यं 'महावाक्य'मिति भवद्भिः कथं कथ्यते ? । किमिदं संपूर्णप्रकरणस्यार्थं सङ्गृह्य कथयतीत्यतो महावाक्यम्, अथवा वाक्यसमूह–स्वरूपमिदमिति हेतोः ।

पूर्वपक्षी—अस्य संपूर्णस्य प्रकरणस्य तात्पर्यं जीवब्रह्माभेदप्रतिपादनमेव । तदेव च '**तत्त्वमसी**'ति वाक्यस्यापि । अत इदं 'महावाक्य'मिति कथ्यते ।

सिद्धान्ती—अत्र श्वेतकेतूपाख्याने प्रारम्भ एव '**अपि वा तमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतं भवती**'ति श्रुत्या, वत्स ! तदपि जानीषे यस्मिन् ज्ञाते सर्वमपि ज्ञातं भवति, यथैकस्मिन् मृत्पिण्डे ज्ञाते सर्वाण्यपि मृण्मयवस्तूनि ज्ञातानि भवन्तीति श्वेतकेतवे तदीयतातेनोक्तम् । परन्तु मृत्तिकात्वेन यथा सर्वा अपि मृत्तिकाः परस्परमभिन्नास्तथा यस्य ज्ञानमिह कर्तव्यतया निर्दिश्यते तत्सर्वस्मादपि वस्तुजातादभिन्नं चेत्तदा संभवति । अभेदश्च घटमृत्तिकादृष्टान्तानुसारेणोपादानोपादेययोरेव भवितुमर्हति । अतोऽत्र प्रकरणे '**सदेव सौम्येदमग्र आसीत्**' इत्यादिभिः सृष्टिबोधिकाभिः श्रुतिभिर्ब्रह्मैव जगद्रूपेणात्मानं परिणमयामासेति ब्रह्मोपादानकारणं जगच्चोपादेयमिति प्रमाणीकृ-

तम् । अतः सर्वस्यापि प्रकरणस्य ब्रह्म सर्वात्मकमित्येव तात्पर्यार्थो, न तु जीवब्रह्माभेदः । इममर्थं च न केवलं 'तत्त्वमसी'त्यक्षरचतुष्टयं वक्ति, किन्तु **'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसी'**त्यष्टादशाक्षरात्मको भागो वक्ति । अत एतावानयं महावाक्यं, न तु 'तत्त्वमसी'ति ।

अस्य महावाक्यस्यायमक्षरार्थः—**सर्वमिदं** जडात्मकं प्रत्यक्षं जगत् **ऐतदात्म्यं** ब्रह्मस्वरूपम् । यस्य सृष्टिः पूर्वं 'सदेवे'त्यादिश्रुतिभिरुक्ता **तज्जगत्सत्यम्**, यतः **सः** परमात्मा **आत्मा** जडजीवयोः स्वरूपसमर्पकः । **तत्त्वं** परमात्मस्वरूपः असि । त्वमिति शेषः ।

पूर्वपक्षी—'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इति श्रुत्यंशः स्वस्मिन् वर्तमानेन 'सर्वं'पदेन जडजङ्गमात्मकं सर्वमपि जगद् ब्रह्म—स्वरूपमिति प्रमाणीकर्तुं शक्नोति । अतोऽयं केवलं जडवस्तुजातमेव ब्रह्म—स्वरूपं वक्तीति बोधकशक्तिसङ्कोचो नोचितः । किञ्चैतदात्म्य—पदस्य 'ब्रह्म—स्वरूप'मित्यर्थ इत्यत्रापि मूलं न पश्यामः । एवं 'तत्सत्यम्' इत्यत्र तच्छब्दस्य जगदर्थोऽपि न सङ्गतः । यत एतस्य समीपवर्तिनि 'तत्त्वमसी'ति वाक्ये तच्छब्दस्यार्थो ब्रह्मेति भूयसां विदुषां संमतम् । किञ्च जडात्मके जगत्युत्पत्तिनाशौ सर्वैरपि साक्षात्क्रियेते, अतोऽस्य सत्यत्वस्वीकरणं सङ्गतमपि न प्रतिभाति । 'तत्त्वमसी'ति महावाक्ये च 'तत्' 'त्वम्' इति पदद्वयं स्पष्टमेव पृथक् प्रतीयते, अतः 'तत्त्व'मित्येकं पदं मत्वा यद् ब्रह्म—सम्बन्धीत्यक्षरार्थः कथ्यते, तदपि साहसमात्रम् ।

सिद्धान्ती—'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं'मिति श्रुत्यंशः स्वस्मिन् वर्तमानेन 'सर्वं'—पदेन जडजङ्गमात्मकस्य सर्वस्यापि जगतो बोधनाय न पर्याप्नोति, यतोऽत्र 'सर्वं'—पदेन सहेदं शब्दोऽपि विद्यते । 'इदं'—शब्दश्च केवलं प्रत्यक्षवस्तुवाची । अत एतत्सहचरः 'सर्वं'—शब्दोऽपि प्रत्यक्षं जडवस्तुजातमेव बोधयितुं शक्नोति, न त्वप्रत्यक्षाञ्जीवान् ।

किञ्चैतदात्म्य—शब्दो हि भावप्रत्ययान्तः, भावप्रत्ययश्च धर्मवाचकः, धर्मश्च सर्वदा धर्मिणा सम्बद्ध एवावतिष्ठते, अतोऽस्य ब्रह्मसम्बन्धीत्यक्षरार्थो नासङ्गतः । एवं 'तत्त्वमसी'ति वाक्येऽपि 'तत्त्व'मिति भावप्रत्ययान्तं पदम् । अतोऽस्यापि ब्रह्म—सम्बन्धीत्येव वस्तुतोऽक्षरार्थः । परन्तु शिलापुत्रिकायाः करचरणादीन्यङ्गानि यथा ततो न भिन्नानि, तथा ब्रह्मापि स्वधर्मेभ्यो जडजीवेभ्यो न भिन्नमिति द्वयोरपि भावप्रत्ययान्तयोरनयोर्ब्रह्म—स्वरूपमित्यर्थोक्तावपि न क्षतिः । अत एव 'तत्त्वमसी'ति वाक्ये 'तत्' 'त्वम्' इति पदद्वयस्वीकरणमपि न प्रतिकूलम्, किन्तु 'ऐतदात्म्य'मिति पदं भावप्रत्ययान्तमस्ति, अत एतत्समीपे पठितं समानार्थं च 'तत्त्व'मिति पदमपि भावप्रत्ययान्तमित्येव सुलभसंभावनम् ।

किञ्च 'तत्सत्यम्' इत्यत्र तच्छब्दार्थो जडजगदित्येव युज्यते, न तु ब्रह्मेति । यतो ब्रह्मणि तु **'असदेवेदमग्र आसीत्' 'कथमसतः सज्जायेते'**ति श्रुत्यंशेन पूर्वमेवासत्य-

---

१ सुवर्णसूत्राद्यनुसारेण, योजनाऽनुसारेण तु ब्रह्मैव ।

त्वशङ्का निरस्तेति न पुनः सत्यत्वोक्तिमपेक्षते, किन्तु जगत्युत्पत्तिनाशप्रभृतयो विकाराः प्रत्यक्षीक्रियन्ते, अतोऽस्य सत्यता न मतिमतां चेतस्यास्पदं लभते। 'ऐतदात्म्य'मित्यनेन च याऽस्य ब्रह्म–स्वरूपता प्रतिपाद्यते, साऽपि न समुचिता प्रतिभाति। अतोऽसत्यत्वशङ्काया निवृत्तये 'तत्सत्य'मित्यत्र तच्छब्देन जगद्बोधयित्वा तस्य सत्यत्वोक्तिरावश्यिकी।

किञ्च जगत्सत्यमिति कथनेन, जगति यावुत्पत्तिनाशौ प्रतीयेते तौ भ्रमलब्धजन्मानौ। वस्तुतः सर्वमपि वस्तुजातं सर्वदा वर्तत एव। केवलमाविर्भावतिरोभावाभ्यां वस्तूनां भावाभावावापातदर्शिभिर्लोकैः कल्प्येते। अतो जगन्नाविद्याकल्पितं मिथ्येति सिद्ध्यति।

आविर्भाव–तिरोभावविचारः।

पूर्वपक्षी—उत्पत्तिविनाशयोः प्रतीतिर्भ्रम इति न केनापि वक्तुं शक्यते, यतो भ्रमस्योत्तरसमये बाधोऽनुभूयते। अनयोश्च न कदाचिदपि बाधो दृष्टचरः। किञ्चाविर्भावतिरोभावावुत्पत्तिनाशस्थानीयावेव, अतो यत्स्वरूपमुत्पत्तिनाशयोस्तदेवैतयोरपीति नाभ्यां जगन्नित्यतानिर्वाहः संभवति।

सिद्धान्ती—यद्यप्युत्पत्तिविनाशावाविर्भावतिरोभावस्थानीयावेव, तथापि नोत्पत्तिविनाशसमस्वरूपौ, यतोऽसत एवोत्पत्तिरङ्गीक्रियते युष्माभिर्नाशानन्तरमपि वस्तु चासदिति। वयं च वर्तमानस्यैव वस्तुन आविर्भावं, तिरोभावोत्तरमपि च वस्तु सदिति स्वीकुर्मः। अत आविर्भावतिरोभावाभ्यां जगन्नित्यता–निर्वाहो निर्विघ्न एव।

(१०) **पूर्वपक्षी**—अस्तु जगन्नित्यम्, परन्त्वाविर्भावतिरोभावौ नित्यावनित्यौ वा?। नित्यौ चेत्, परस्परं विरुद्धस्वभावतयैतयोर्द्वयोरेकस्मिन्नेव वस्तुनि स्थितिः सर्वदा न संभवति, यतो व्यवहारयोग्यतैव वस्तुन आविर्भावः, व्यवहारायोग्यता च तिरोभावः। जगति च नास्ति किमप्येवंविधं वस्तु यस्मिन्नेकदैव व्यवहारयोग्यता, तदयोग्यता चावतिष्ठेत। यद्यनित्यौ चेत्, सर्वं जगद्ब्रह्म–स्वरूपमिति भवत्सिद्धान्तस्य विघातः, यत एतावपि जगदन्तर्गतावेव, अनित्यतया च ब्रह्म–स्वरूपौ न भवितुमर्हतः।

सिद्धान्ती—यथा **'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्'** इत्याद्याः श्रुतयो जगद्ब्रह्मस्वरूपमिति वदन्ति, तथा **'आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिणः'** इति वचनमाविर्भावतिरोभावौ ब्रह्मणः शक्ती इति वदति। अतो यथा जगन्नित्यं तथेमावपि नित्याविति स्वीकर्तव्यम्। एतौ च भगवदिच्छानियमननिघ्नौ नित्यावपि न सर्वदा प्रतीयेते, किन्तु प्रतिवस्तु नियतसमयपर्यन्तमेव क्रमशः प्रतीयेते। अतः परस्परविरुद्धस्वभावयोरप्येतयोरेकत्राविरतमवस्थितिर्नासम्भवा।

पूर्वपक्षी—आविर्भावतिरोभावौ ब्रह्म–शक्तिस्वरूपाविति न वक्तुं शक्यते, यतो व्यवहारयोग्यता तदयोग्यता चैतयोः स्वरूपम्। एते च वस्तु–धर्मौ, कथमिव ब्रह्मणः

शक्ती भवताम्। किञ्च ब्रह्मणः शक्ती चेत्, कथमिव निजाधिकरणं तद्विहाय घटपटप्रभृतिषु प्रापञ्चिकपदार्थेष्वासाते। यतः शक्तिः शक्तिमन्तं परित्यज्य नान्यत्रावस्थातुमर्हति। यदि कथञ्चन ब्रह्मशक्ति–स्वरूपतैतयोः स्वीक्रियेतापि, परन्तु भवदुक्तवचने 'शक्ती' इति द्विवचनेनाविर्भावतिरोभावाभिधं शक्तिद्वयमेवेति सिद्ध्यति। तथा च सर्वेषां वस्तूनामाविर्भावोऽप्येकः, तिरोभावोऽपि चैक इति युगपदेव सर्वेषां व्यवहरणीयताऽव्यवहरणीयता च स्यात्।

किञ्च नित्ययोरप्याविर्भावतिरोभावयोः सर्वदा प्रतीतिर्न भवतीत्यत्र ब्रह्मण इच्छैव कारणमित्यपि कथनं निरर्थकमेव, यतो ब्रह्मण इच्छाऽपि नित्येति सैतयोः प्रतीती विभक्तकाले कर्तुं न शक्नोति। किञ्चैतदर्थमाविर्भावस्याविर्भावोऽपि भवता न स्वीकर्तुं शक्यते, यतस्तस्यापि नियतसमयपर्यन्तं प्रतीतिरावश्यिकीति पुनरन्य आविर्भावः स्वीकरणीयः स्यात्। एवं पूर्वपूर्वाविर्भावस्य नियतसमयपर्यन्तं प्रतीतिसिद्ध्य उत्तरोत्तराविर्भावस्वीकारेऽनन्ताविर्भावस्वीकारेणानवस्था दोषः स्यात्।

सिद्धान्ती—ब्रह्मैव जगद्रूपेण परिणतमिति जगद्ब्रह्म–स्वरूपमेव। अतोऽस्मिन्नाविर्भावतिरोभावाभिधयोर्ब्रह्मशक्त्योरवस्थितिरसम्भवा। किञ्च यथैकमपि सद्ब्रह्म नाना, तथा ब्रह्मशक्तिस्वरूपावाविर्भावतिरोभावावेकैकावपि प्रतिवस्तु विभिन्नौ प्रतीयेते इति नासङ्गतम्। यथा ब्रह्माद्भुतं, तथा ब्रह्मणः शक्तयोऽप्यद्भुता एव। अत एव **'परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते'** इतिश्रुतिरेकस्या अपि ब्रह्मशक्तेर्विविधतां वदति। **'विश्लिष्टशक्तिर्बहुधेव भाती'**ति भागवतोक्तिरपि च भगवतः शक्तीनां बहुलीभवनं भणति।

आविर्भावतिरोभावौ न सहस्थितिविरोधिनौ।

(१२) किञ्चाविर्भावतिरोभावयोर्ब्रह्मण इच्छायाश्च नित्यत्वेऽपि नाविर्भावतिरोभावयोः प्रतीतिनियमनसम्भवम्, यत इदं वस्तु अस्मिन् देशे काले चैभिर्हेतुभिराविर्भवत्विति ब्रह्मेच्छाया यो वस्तुभिः सह सम्बन्धः स आविर्भावः। इदं वस्तु अस्मिन् देशे काले च तिरोभवत्विति ब्रह्मेच्छाया यो वस्तुभिः सह सम्बन्धः स तिरोभावः। न तु व्यवहारयोग्यता तदयोग्यता चैतयोः स्वरूपम्। यतः **'एकोऽहं बहु स्यां' 'हन्त तिरोऽसानी'**ति श्रुतिद्वयीच्छाविषयत्वमेव (इच्छासम्बन्धित्वमेव) आविर्भावतिरोभावयोः स्वरूपमिति वक्ति, तच्चैतत्पर्यालोचितमुपरि परिदर्शितस्वरूपमेव पर्यवस्यति। किञ्चैतावेतादृशस्वरूपौ स्तः, अत एव विरुद्धस्वभावयोरप्येतयोरेकस्मिन् वस्तुनि स्थितिर्नासम्भवा। नापि च नियतसमयपर्यन्तमेतयोः प्रतीतिसिद्ध्य आविर्भावान्तरस्वीकरणमावश्यकम्।

किञ्चोपरि परिचायिते परमात्मेच्छास्वरूपे 'इदं'–शब्देन देशकालकारणानां विशिष्टस्व-

रूपाण्येव निर्दिष्टानि, न तु सामान्यस्वरूपाणि । अतोऽपि न कस्यापि पदार्थस्य सर्वदाऽऽविर्भावावस्थायां तिरोभावावस्थायां वाऽवस्थितिर्भवितुमर्हति ।

पूर्वपक्षी—पूर्वोक्ते परमात्मेच्छास्वरूपे यानि देशकालकारणानां विशिष्टस्वरूपाणि निर्दिष्टानि, तान्यपि स्वरूपसामान्यवन्नित्यान्येवेति सर्वदा वर्तन्ते । अतो भवन्मतानुसारेणैतयोर्नित्यत्वे प्रतिवस्तु संततं प्रतीतिरवश्यमेव भवित्री ।

सिद्धान्ती—पूर्वोक्तं परमात्मेच्छास्वरूपे निर्दिष्टानि देशकालकारणानां विशिष्टस्वरूपाण्यपि प्रकटान्येव ग्रहीतुमभिलषितानि सन्ति । अत एतानि परमात्मेच्छया यदा प्रकटीभवन्ति, तदैतत्सहायतासापेक्षाणि वस्तुस्वरूपाण्यपि परमात्मेच्छाऽनुसारेण प्रकटावस्थामप्रकटावस्थां वा प्राप्नुवन्ति । अतो न कस्याप्याविर्भावावस्था तिरोभावावस्था वा सर्वदाऽवस्थातुमर्हति ।

पूर्वपक्षी—देशकालकारणानां प्रकटस्वरूपाण्यपि नित्यतया सर्वदा वर्तन्ते । अतः पूर्वोक्तदोषः पुनरपि पूर्ववदवस्थित एव ।

सिद्धान्ती—पूर्वोक्तपरमात्मेच्छास्वरूपप्रविष्टानां विशिष्टदेशकालकारणानां प्रकटावस्थापि नित्यतया सर्वदा वर्तते, परन्तु परमात्मेच्छानियन्त्रणपरतन्त्रतयेयं सर्वकालं तु केवलं योगिव्यवहारविषयतामेव भजते, न तु सर्वसाधारणव्यवहारविषयताम् । अत एतत्सहायतासापेक्षाणि वस्तुस्वरूपाण्यपि न सर्वकालं सर्वसाधारणप्रत्यक्षे स्वात्मानं विषयीकुर्वन्ति, तिरोदधते वा ।

(१०) **पूर्वपक्षी**—योगिनो योगबलेनासदेव वस्तु प्रत्यक्षीकुर्वन्ति । अतो योगिप्रत्यक्षं प्रमाणीकृत्य प्रकटदेशकालस्वरूपाणि सर्वदा वर्तन्त इति वक्तुं न शक्यते । वस्तुतस्तु, कस्यापि वस्तुन उत्पत्तेः पूर्वं नाशोत्तरं च सत्ता न स्वीकर्तुं शक्या, यतः **'प्रजाश्च तुल्यकालीया नाधुना सन्ति कालिताः'** इति वचनेन देवाः, त्वदीयराज्यसमये वर्तमानाः प्रजाः संप्रति न सन्तीति मुचुकुन्दनामानं नृपतिमवदन् । अतः प्रकटाप्रकटदशाद्वयीं कल्पयित्वा वस्तु सर्वदाऽवतिष्ठत इति कथनमनुचितमेव ।

योगिनो विद्यमानमेव पदार्थं प्रत्यक्षीकुर्वन्ति ।

(१२) **सिद्धान्ती**—यदि योगिनोऽविद्यमानमेव पदार्थं प्रत्यक्षीकुर्वन्ति चेत्, तत्प्रत्यक्षं भ्रम एव, न प्रमाणीभवितुमर्हति । योगश्च शास्त्रोपदिष्टं साधनम् । अनेन परमात्मा साक्षात्क्रियते । अत एतेन भ्रमो भवतीति सर्वथा न संभवति । **'प्रजाश्च तुल्यकालीया'** इति वचनं तु प्राकृतजनसाधारणप्रतीतिमनुसृत्य वदति । अतोऽनेन पारमार्थिकी नित्यवस्तुसत्ता निषेद्धुं न शक्यते ।

पूर्वपक्षी—यदि वस्तु सर्वदा वर्तमानं चेद्, भूतभाविव्यवहारः कथं सङ्गच्छताम् ।

नाप्ययं व्यवहारो लौकिक एव, किन्तु **'पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यम्'** इत्यादिवेदवचनेष्वप्युपलभ्यते। अतोऽयमप्रामाणिक इत्यपि न वक्तुं शक्यम्। अत एव न नित्यवस्तुसत्ता विश्वसनीया कस्यापि मतिमतो भवितुमर्हति।

भूतभाविव्यवहारेण नित्यवस्तुसत्ता सिद्ध्यति।

(११) **सिद्धान्ती**—भूतभाविव्यवहारो, न वस्तुसत्ताया नित्यता निष्प्रमाणेति भणति, प्रत्युत भूतभावि-व्यवहारेणैव वस्तुसत्ताया नित्यता प्रमाणीक्रियते, यतो भूत-भावि-शब्दा हि धर्मबोधकाः। धर्माश्च न धर्मिणं विनाऽवस्थातुमर्हन्ति। यदि धर्मि वस्तूत्पत्तितः पूर्वं, नाशानन्तरं च वर्तमानं न चेद्, इमे धर्म-बोधकाः शब्दा यान्धर्मान् बोधयन्ति तेषामवस्थितिरसम्भवा स्यात्। पर्यवसानं चास्य भावित्वप्रभृतिधर्माणां भावि-भूतव्यवहारस्य चासत्यतायां स्यात्। अत एषामुपपत्तये धर्मिणो वस्तुनः सर्वदा सत्ताऽस्तीति स्वीकार आवश्यकः। किञ्च **'पुरुष एवेदं सर्वं'** इति श्रुतिरपि नित्यवस्तुसत्तां साधयत्येव, न तु निषेधति, यतः **'सर्वं खल्विदं ब्रह्मे'**ति श्रुतौ यथा 'इदं सर्वम्' इत्यंशेन सर्वाण्यपि भूतभाविवर्तमानानि वस्तूनि बोध्यन्ते, तथा **'पुरुष एवेदं सर्वम्'** इति श्रुतावपि 'इदं सर्वम्' इत्यंशेन भूतभाविवर्तमानानि सर्वाण्यपि बोधयितुं शक्यानि, तथाऽपि **'यद्भूतं यच्च भाव्यम्'** इत्यंशेन यो भूतभाविनोः पृथङ् निर्देशः कृतः, स इममेवाशयं प्रकाशयति-यानि भूतभावीनि वस्तूनि जनाः प्रत्यक्षास्पर्शितयाऽसन्तीति मन्यन्ते तानि नासन्ति, (नासत्यानि) किन्तु ब्रह्म-स्वरूपाणि सत्यान्येव। अनेनैवेदमपि प्रमाणीक्रियते, यत्सर्वाणि वस्तूनि यद्यपि नित्यतया सर्वदा वर्तमानान्येव सन्ति, परन्त्ववस्थाविशेषबोधको भूत-भाविव्यवहारो नैतेन बाधितुं शक्यः।

पूर्वपक्षी—'भूतभाविशब्दौ हि धर्मवाचकौ' इत्यत्र न किमपि प्रमाणमस्ति। व्यवहारे सर्वे, येन वस्तुना सह प्रागभावस्य सम्बन्धो (प्रतियोगित्वरूपः) भवति तद्भावीति वदन्ति, येन च सह ध्वंसनामधेयस्याभावस्य सम्बन्धो भवति तद्भूतमिति भाषन्ते। किञ्च **'पुरुष एवेदं सर्वम्'** इति श्रुतिरपि रागद्वेषादिदोषनाशपूर्वकं चित्तशुद्धिर्भवत्वित्येतदर्थं भूतभाविवर्तमानवस्तुषु ब्रह्मदृष्टिः कर्तव्येत्युपदिशति, अत एतया भूतभाविवस्तूनि ब्रह्मस्वरूपाणि सत्यानि सर्वदा वर्तन्त इति न सिद्ध्यति। अतः सार्वदिकवस्तुसत्तासिद्ध्ये भूतभाविव्यवहारस्यैतस्याः श्रुतेश्चोपन्यासप्रयासो विफल एव।

सिद्धान्ती—प्रागभावध्वंसयोर्यो वस्तुना सह सम्बन्धः सोऽपि धर्म एव। स च स्वधर्मिषु प्रागभावध्वंसेषु तत्प्रतियोगिषु घटपटप्रभृतिषु च वसति। यदि धर्मिणो घटपटादयः पदार्था उत्पत्तेः पूर्वं नाशानन्तरं च वर्तमाना न चेद्, आधाराभावेनास्य सम्बन्धस्य स्थितिरसम्भवा स्यात्। केवलं प्रागभावप्रध्वंसेष्वेव च नायमवस्थातुं शक्तः, यतः

सम्बन्धाः सर्वेऽपि स्वभावतोऽधिकरणद्वयीस्थायिन इति सर्वेषां संमतम् । अतो नित्यवस्तुसत्तास्वीकारस्तु भूयोऽप्यावश्यक एव ।

किञ्च ब्रह्मदृष्टिकरणोपदेशस्तु यथा '**पुरुष एवेदं सर्वम्**' इति श्रुतौ त्वया स्वीक्रियते, तथा '**सर्वं खल्विदं ब्रह्मे**'ति श्रुतावपि स्वीकरिष्यते । तथा च '**पुरुष एवेदं सर्वम्**' इति श्रुतावेव यो भूतभाविनोः पृथङ् निर्देशः कृतस्तस्य भवन्मते न किमपि स्वारस्यं सिद्ध्यति । सिद्ध्यति तूक्तरीत्या । अतोऽत्र श्रुतौ ब्रह्मदृष्टेरुपदेशो न निर्देष्टुं शक्यते ।

भावित्वभूतत्वधर्मयोराधारो रविगतिस्तदुपलक्षितः समयश्च ।

पूर्वपक्षी—भावी भूतश्चेति समय–विशेषौ, समयविशेषो हि भगवत आदित्यस्य गतितो लब्धस्वरूपः । अतो भावित्वभूतत्वे भास्करगतावेव वसतो, न घटपटप्रभृतिषु पदार्थेषु । तथा च केवलमेतयोरेव स्थितये घटपटादिपदार्थ–सार्वदिकसत्तास्वीकारो नावश्यकः ।

सिद्धान्ती—यस्यां भावित्वभूतत्वधर्मौ मञ्जूरीक्रियेते सा सूर्यगतिः किं प्रागभावध्वंसाभावयोरवस्थितिसमये भाविनी भूता वर्तमाना वा ? । यदि भाविनी चेत्तस्यां भूतेति प्रतीतिरपि कथं न भवति, यतो भूतत्वमपि तस्यां वर्तत एव । यदि भूता चेद्भाविनीति प्रतीत्यापि तस्यां भवितव्यम्, भावित्वस्यापि तत्र सत्त्वात् । भावित्वं भाविन्यां गतौ, भूतत्वं च भूतायां गतौ वसतीति तु न केनापि कथयितुं शक्यम्, यतो भाविभूतगतयस्तदानीं विद्यमाना न सन्तीति भावित्वभूतत्वधर्मयोस्तासु वासोऽपि न संभवति । यदि सा सूर्यगतिर्वर्तमाना चेद्, भाविनी भूतेत्यपि सोच्यताम्, यतो भावित्वभूतत्वे अपि तस्यां स्त एव । किञ्चैताभिर्भानुगतिभिरुपलक्षिते कालेऽप्येवं विपरीतव्यवहारेण भवितव्यम्, यतः कालेऽपि भूतो भावी वर्तमानश्चेति व्यवहारो रविगतिमूलक एव ।

पूर्वपक्षी—पटो हि तन्तुभिर्विरच्यत इति तन्तवः कारणं, पटश्च कार्यम् । एतयोः कार्यकारणयोर्यः सम्बन्धः स समवाय इत्युच्यते नैयायिकैः । अयं समवायसम्बन्धस्तन्तुषु पटे च वसति । पटोऽपि च तन्तुषु । यथा पटः समवायश्चेति द्वयमपि तन्तुषु तिष्ठति, एवं कालेऽपि तिष्ठति, यतः कालः सर्वस्यापि वस्तुजातस्याधारः । परन्तु तन्तुष्वेव पटः 'समवाय'–सम्बन्धेन प्रतीयते, न काले, एवं भावित्वभूतत्वे अप्यादित्यगतौ काले वा वसतः, परन्तु न तत्रैतयोः प्रतीतिर्भवति, एतयोः प्रतीतिस्तु प्रागभावध्वंसाभावाद्यभावप्रतियोगिषु घटपटप्रभृतिषु पदार्थेष्वेव भवति ।

सिद्धान्ती—उपर्युक्त–पटदृष्टान्तेन नादित्यगतौ काले वा भावित्वभूतत्वप्रतीतिप्रसक्तेः प्रतिषेधः कर्तुं शक्यते, यतः पटः समवायसम्बन्धेन तन्तुषु, कालिकसम्बन्धेन च काले वसतीत्युभयत्राधारयोः सम्बन्धभेदात्समाना प्रतीतिर्न भवतीति युक्तमेव, परन्तु भवता-

मभिमतं भावित्वभूतत्वयोः स्वरूपमभावप्रतियोगित्वमेव, तच्च स्वरूपसम्बन्धान्नातिरिच्यते, स्वरूपसम्बन्धश्च स्वरूपात्मकत्वात्सर्वत्र स्वरूपेणैवावतिष्ठते, न तु सम्बन्धान्तरेण । तथा च भावित्वभूतत्वयोर्घटपटप्रभृतिषु काले च केवलं स्वरूपात्मकसम्बन्धेनैव स्थितिरस्तीत्युभयत्राधारयोः सम्बन्धभेदाभावेन तुल्यप्रतीतिरावश्यिकी ।

पूर्वपक्षी—यद्यपि भावित्वभूतत्वयोर्घटपटप्रभृतिषु काले चैकेन स्वरूपात्मक—सम्बन्धेनैव स्थितिरस्ति, तथापि घटपटप्रभृतिषु घटपटस्वरूपः सम्बन्धः, काले च कालस्वरूप इति स्वरूपभेदोऽवश्यमस्ति, अतस्तुल्या प्रतीतिरुभयत्र न भवतीति समुचितमेव ।

सिद्धान्ती—भवन्मतानुसारेण प्रागभावध्वंसाभावयोः समये भाविभूतवस्तूनां स्वरूपं नास्ति । अतस्तत्र वर्तमाना विलक्षणता कथं प्रतीतिभेदं कारयितुं क्षमेत ।

भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको धर्मविशेषः कल्प्यते ।

पूर्वपक्षी—यद्यपि प्रागभावध्वंसाभावयोः समये भाविभूतघटपटादीनां स्वरूपं न वर्तते, परन्तु भावित्वभूतत्वप्रतीतिरभावप्रतियोगिषु घटपटादिष्वेव भवति, काले च न भवतीति प्रतीतेर्भावाभाववेवेदृशं विशेषमिह कारणतया कल्पयतो यः सम्बन्धान्तरमनपेक्षमाण एव पूर्वोक्ताभावप्रतियोगिषु घटपटादिष्वेव भावित्वभूतत्वप्रतीती कारयेन्न काले ।

सिद्धान्ती—भावित्वभूतत्त्वप्रतीतिकारकस्य विशेषस्य कल्पना कुत्र कार्यते ?, किं भाविभूतवस्तूनां स्वरूपे, प्रागभावध्वंसयोर्वा, काले वा । भाविभूतवस्तूनां स्वरूप इति तु न वक्तुं शक्यते, यतो विशेषकल्पनाकाले तन्नास्त्येव । प्रागभावध्वंसौ यद्यपि विशेषकल्पनाकाले विद्येते, परन्त्वेतयोः कल्प्यमानो विशेष एतयोरेव भावित्वभूतत्वप्रतीतिं कारयितुं क्षमते, नैतयोः प्रतियोगित्वसम्बन्धवत्सु घटपटादिषु । यदि घटपटादय एतदभावद्वयीसम्बन्धिनः सन्तीत्यत एतयोर्वर्तमानो विशेषो घटपटादिषु भावित्वभूतत्वप्रतीतिं कारयति चेत्, कालेऽपि कारयिष्यति, यतोऽभावयोरेतयोः प्रतियोगित्वरूपः सम्बन्धो भावित्वभूतत्वापरपर्यायः कालेऽप्यस्तीति कालोऽपि तथाविध एव सम्बन्धी । यद्युक्तविशेषः काले कल्प्यते चेत्, सुतरां तत्र भावित्वभूतत्वप्रतीतिप्रसक्तिः ।

पूर्वपक्षी—यथा न्यायनयानुसारेण घटत्वादयो जातयो घटादिपदार्थैककुटीरा अपि प्रलयसमये घटादि—पदार्थेषु विलयं यातेषु कालमेव स्ववासशालां कल्पयन्ति, तथाऽपि घटादि—पदार्थानामेवासाधारणधर्मभूतास्ता इति सर्वैरपि यथापूर्वं स्वीक्रियत एव, घटादिपदार्थेष्वेव च स्वमात्मानं 'समवाय'—सम्बन्धेन प्रत्याययन्ति, न काले, एवमयं भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको विशेषोऽपि घटादिधर्मः, भूतभाविदशायां घटादीनामविद्यमानतया च काले वसति, परन्तु भावित्वभूतत्वप्रतीतिं घटादिष्वेव कारयति, न काले ।

सिद्धान्ती—भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको विशेषो नित्योऽनित्यो वा ? । यदि नित्यश्चेत्, सर्वदा विद्यमानतया वर्तमानावस्थायामपि भावित्वभूतत्वप्रतीतिं कारयिष्यति। यद्यनित्यश्चेद् भवद्भिरेवंविधो न कश्चन धर्मोऽङ्गीक्रियते यो धर्मिणोऽभावे काले वसेत्। अतो दृष्टान्ताभावेनास्य विशेषस्यापि धर्मिणां घटपटादीनामभावे काले स्थितिर्न श्रद्धातुं शक्यते।

पूर्वपक्षी—निर्णीयमानं वस्तु-स्वरूपं सर्वेष्वप्यंशेषु दृष्टान्तस्य सादृश्यं नापेक्षते, स्वनिर्णये यावानंश उपयुज्यते तावन्तमेव सदृशमपेक्षते । वयं चेह भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको धर्मविशेषः स्वधर्मिणां भाविभूतघटपटादीनामभावेऽपि काले वस्तुं समर्थ इत्येव निर्णेतुं कामनां कुर्मः । इयति निर्णये च घटत्वादयो जातयः स्वधर्मिणां घटपटादिपदार्थानामभावेऽपि काले वसन्तीत्येतावान् दृष्टान्तांशः पर्याप्तोत्येव । अतो घटत्वप्रभृतिजातीनां नित्यता नात्र दृष्टान्तीभवने बाधिका भवितुं प्रभुः ।

सिद्धान्ती—घटत्वादिजातीनां नित्यतैव, घटादिधर्मिणामभावे घटत्वादयो जातयः काले वसन्तीति सिद्धान्तस्वीकारे कारणम्, यतोऽस्यास्वीकारे नित्यता न निर्वोढुं शक्यते । परन्त्वयं भावित्वभूतत्वप्रतीति-कारको विशेषस्त्वनित्यः, अतोऽयं काले वसतीति स्वीकारे न किमपि कारणमिति न स्वीकर्तुं शक्यः ।

किञ्च यदीदृशस्य विशेषस्याप्याधारः कालश्चेत्, मिथ्या पदार्थस्याधारः काल इति कथं न मञ्जूरीक्रियते । यथाऽयं धर्मविशेषो नाममात्रेण भावात्मकताप्रतीतिं तन्वानोऽपि न कस्मिँश्चन समवायसम्बन्धेन वसति, तथा शशशृङ्गादिकमपि, अतो नैतयोः स्वरूपे कियदप्यन्तरम् । किञ्चेदृशविशेषस्वीकारापेक्षया तु भाविभूतवस्तूनि भाविभूतावस्थायामपि वर्तमानानि सन्तीति स्वीकार एव वरः, यतोऽसतः सत्तास्वीकारस्तूभयत्र भवन्मतानुसारेण सदृशः, परन्त्वेष विशेषनामा विलक्षणपदार्थो न कल्पनीयो भवतीत्येतावल्लाघवम् । यदि **'प्रजाश्च तुल्यकालीया'** इति वचनं विरुध्यत इति धिया न नित्यसत्तां मन्तुकामश्चेद् भवान्, वयमपि भवदभिमताय शशशृङ्गसहोदराय विशेषाय दूरत एव नन्तुकामाः स्मः ।

पूर्वपक्षी—यद्यपि भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको धर्मविशेषो न कस्मिँश्चन समवायसम्बन्धेन वसति, तथापि भावित्वभूतत्वप्रतीतिनिर्वाहायोपयुङ्क्ते, अतो नायमसन्निति वक्तुं शक्यते, यतोऽसन्तः शशशृङ्गादयः पदार्थाः न कदाचिदपि कार्यकारिणो भवन्ति । किञ्च घटादिधर्मिणामभावे कालं विनाऽन्यो न कश्चनास्याधारो भवितुं क्षमः, अतो गत्यन्तराभावेनास्य सत्ता काले स्वीक्रियते ।

सिद्धान्ती—अयं युष्माभिः सभाज्यमानो धर्मविशेष एव भावित्वभूतत्वप्रतीतिं कारयतीत्यत्र किमपि प्रमाणं नास्ति । भावित्वभूतत्वप्रतीतिं त्वस्मत्संमता नित्यवस्तुसत्ताऽपि

बाढं निर्वोढुं समर्थोऽस्ति। अतोऽस्य धर्मविशेषस्य मिथ्यापदार्थस्य च स्वरूपे न कियद्-प्यन्तरमिति नायमादरणीयो भवितुमर्हति।

पूर्वपक्षी—नित्यवस्तुसत्तायां स्वीकृतायां भाविभूतवस्तूनि भाविभूतावस्थायां वर्तमानानि सन्तीति सिद्ध्या भावित्वभूतयोर्निराधारतायाः परिहारस्त्ववश्यं जातः, परन्तु भावी भूतश्चेति व्यवहारस्य प्रामाणिकता तत्त्वस्पर्शिता च न सिद्धा, यतः सर्वदा वर्तमानं वस्तु न केनापि भावि भूतं चेति वक्तुं शक्यते। अत एतत्सिद्धये भूयोऽप्यस्मत्संमतविशेषस्य स्वीकारस्त्वावश्यक एव।

सिद्धान्ती—आविर्भावतिरोभाववशेन ये वस्तूनामवस्थाविशेषा अनुभूयन्ते, तेषामेव प्रत्यायनाय भूतभाविवर्तमानशब्दाः प्रयुज्यन्ते। यथाऽऽविर्भावतः पूर्वं वस्तु भावीति भण्यते, आविर्भावोत्तरं तिरोभावात्पूर्वं च वर्तमानमित्युच्यते, तिरोभावोत्तरं च भूतमिति भाष्यते। एवं च प्रकटावस्थायां वर्तमानमिति, अप्रकटावस्थायां च भावि भूतं चेति व्यवहारः सर्वत्र निरुपसर्ग एव, अतोऽस्य सिद्धयेऽसत्तुल्यस्य धर्मविशेषस्य स्वीकारो नावश्यकः।

भावित्वभूतत्वप्रतीतिसंपादकस्य धर्मविशेषस्य स्वरूपं विचार्यते।

किञ्च सूक्ष्मेक्षिकया निरीक्षिते तु नित्यवस्तुसत्तास्वीकारं विना भवत्संमतो भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको धर्मविशेषोऽपि न सिद्ध्यति, यतोऽस्य स्वरूपम् 'अन्यसम्बन्धनिरपेक्षा भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारकयोग्यते'त्येव भवद्भिः स्वीक्रियते, इदं च नानापदार्थघटितोऽनित्यः परिच्छिन्नधर्मः, भाविवस्तुनि भावित्वप्रतीतिकारकयोग्यता, भूतवस्तुनि भूतत्वप्रतीतिकारकयोग्यतेत्येवं भिन्नभिन्नरूपैर्नानापदार्थेषु वसति। तथा च यथाऽसंख्यघटव्यक्तीनां परिचायिकैकाऽवच्छेदिकाऽपरपर्याया घटत्वजातिरङ्गीक्रियते, तथाऽनेकानामेषां विशेषाणामपि कश्चनावच्छेदकापरपर्यायः परिचायकः स्वीक्रियताम्, यत एतं विना कुत्र २ भावित्वभूतत्वप्रतीतियोग्यताऽस्तीत्यनुगमो न कर्तुं शक्यते। अयं च परिचायको भवन्मतानुसारेण न भावित्वभूतत्वयोरन्यतर उभयं वा भवितुमर्हति, यतः संप्रतिपर्यन्तं भावित्वभूतत्वयोः स्वरूपमनिश्चितमेव। एषु विशेषेषु कश्चन व्यापकधर्मोऽप्यवच्छेदकतया न कल्पयितुं शक्यते, यत एते नानापदार्थघटित—स्वरूपाः सन्ति। यदि गत्यन्तराभावेन वस्तुसत्तैव परिचायिका स्वीक्रियते चेत्, उत्पत्तेः पूर्वं नाशानन्तरं चाविद्यमाना वस्तुसत्ता न तदानीं वर्तमानानामेषां विशेषाणां परिचायिका भवितुं प्रभुरिति वस्तुसत्ताया नित्यता मञ्जूरीक्रियताम्।

किञ्च भवत्संमतो धर्मविशेषस्तु सिद्धोऽपि स्वरूपमहिम्नाऽसिद्ध एव, यतोऽस्य स्वरूपेऽन्यसम्बन्धनिरपेक्षेत्येतावानंशो विशृङ्खलार्थ एव। तथाहि—अस्यांशस्य स्वरूपसम्बन्धा-

तिरिक्तसम्बन्धनिरपेक्षेत्यर्थः प्रदर्शयितुं शक्यः । स्वरूपसम्बन्धश्च स्वरूपात्मक एव । स्वरूपं चेह भाविभूतवस्तूनामेव वक्तुं शक्यते । तथा च भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको धर्मविशेषो भाविभूतवस्तूनां स्वरूपं सम्बन्धस्थानीयं कल्पयित्वा तस्मिन्नेव भावित्वभूतत्वप्रतीतिं कारयतीत्युक्तं भवति । इदं च भवत्सिद्धान्ते न कथमपि सङ्गच्छते, यतो भावित्वभूतत्वप्रतीतिसमयेऽविद्यमानं भाविभूतवस्तूनां स्वरूपं न सम्बन्धो भवितुमर्हति ।

किञ्च संयोगसमवाययोः स्वरूपमिव भूतभाविवस्तूनां स्वरूपं न सम्बन्धात्मकम्, किन्तु सम्बन्धकार्यकारितया सम्बन्ध इत्युच्यते । सम्बन्धकार्यं चेह भावित्वभूतत्वप्रतीतिसम्पादनादन्यन्न किमपि वर्तते । अतो भाविभूतवस्तुस्वरूपं यदा भावित्वभूतत्वप्रतीतिं कारयिष्यति तदेदं सम्बन्ध इति सिद्धं भविष्यति । अधुना तु भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारको विशेष एव साध्यत इति तस्य कथैव का ? ।

यद्यपि 'अन्यसम्बन्ध–निरपेक्षे'ति 'विशेष'–स्वरूपान्तःप्रविष्टस्यांशस्य 'लौकिकालौकिकनिखिलज्ञानसाधनसम्बन्धनिरपेक्षे'त्यप्यर्थो भवितुमर्हति, परन्त्विदं पूर्वापेक्षयाऽपि नितरां निन्दास्पदम्, यतो नास्ति किमपीदृशं वस्तु विश्वेश्वररचनायां यन्निखिलज्ञानसाधनैरसम्बध्यमानं भवेत् । अतो युष्माभिः कल्प्यमानोऽयं धर्मविशेष एव निखिलज्ञानसाधनैरसम्बध्यमानो भावित्वभूतत्वप्रतीतिं कारयतीति न कस्यापि प्रज्ञावतः श्रद्धाऽऽस्पदं भवितुमर्हति ।

यदि चान्यसम्बन्धनिरपेक्षेत्यत्र केषाञ्चिदेव सम्बन्धानां नैरपेक्ष्यं विवक्ष्यते, न सर्वेषाम्, तर्हि 'अन्यसम्बन्धनिरपेक्षा भावित्वभूतत्वप्रतीतिकारकयोग्यते'ति लक्षणं येषां सम्बन्धो न निषिद्धस्तेषां ज्ञानसाधनानामपि परिचायकं भविष्यति, न केवलं युष्माकमभिमतस्य धर्मविशेषस्यैव । एतद्भिन्नश्च न कश्चन 'अन्यसम्बन्धनिरपेक्षे'त्यस्यार्थो भवितुं युक्तः । अतो भावित्वभूतत्वप्रतीति–कारको धर्मविशेषः सर्वथा स्वीकारानर्ह एव ।

भावित्वभूतत्वयोः प्रत्यक्षे सन्निकर्षः ।

पूर्वपक्षी—साक्षात्कारे य इन्द्रिय–पदार्थयोः सम्बन्धः स सन्निकर्ष इत्युच्यते । स च सर्वत्र साक्षात्कारेषु भवतीति भावित्वभूतत्वयोः साक्षात्कारेऽपि तेनावश्यं भवितव्यम् । सोऽयमनेकदार्शनिकाङ्गीकृत–संयोग–समवाय–संयुक्तसमवायादिलौकिकालौकिकसन्निकर्षान्यतमस्तु न संभवति, भावित्वभूतत्वयोरधिकरणानामनभिव्यक्ततया सम्बन्धयोग्यताऽभावात् । अतो भावित्वभूतत्वयोः साक्षात्काराय भवद्भिरप्यवश्यं कश्चन विशेषः स्वीकर्तव्यः । तस्य च स्वरूपं पूर्वोपवर्णितविशेषस्वरूपान्न विभिन्नं भवितुमर्हति । अतो ये दोषा युष्माभिर्मदीयपक्षप्रतिक्षेपाय प्रदर्शितास्ते यौष्माकपक्षप्रतिक्षेपायापि बद्धपरिकरा एवेति ज्ञेयम् ।

सिद्धान्ती—भावित्वभूतत्वयोरधिकरणानि भाविभूतवस्तूनि योगिनः प्रत्यक्षीकुर्वन्तीति '**अनागतमतीतं चे**'ति वचनोपन्यासेन पूर्वं प्रमाणीकृतम् । अतो भावित्वभूतत्वयोः साक्षात्कारे योगजसन्निकर्षोऽस्तीत्यपि सुखावबोधम् । किञ्च मृत्तन्तुप्रभृतिभिरुपादानकारणैः सहेन्द्रियाणां संयोगो विद्यत एव । घटपटादीनि कार्याणि नित्यतया निजोपादानेष्वाविर्भावतः पूर्वमपि सन्तीति शास्त्रवचनैः पृष्ठगतैरनुमानतर्कैश्च सिद्ध्यति । कार्यकारणयोश्च समवाय-सम्बन्ध इति निर्विवादम् । अत इन्द्रियसंयुक्तेषूपादानकारणेषु समवायसम्बन्धेन वर्तमानानि यानि भाविभूतघटपटादीनि तत्र वर्तमानयोर्भावित्वभूतत्वयोर्बहिर्दृष्टिभिर्लोकैरपि क्रियमाणे साक्षात्कारे इन्द्रियसंयुक्तसमवेतसमवायसन्निकर्ष उपपद्यत एव । अतो नास्माकं भावित्वभूतत्वप्रतीतिसिद्धये युष्माभिः कल्प्यमानस्यासत्तुल्यस्य विशेषस्य स्वीकार आवश्यकः ।

एकस्या एवेच्छायाः परस्परविरुद्धा नानाऽऽकारा भवितुमर्हन्ति न वा ?।

(१२) **पूर्वपक्षी**—आविर्भावतः पूर्वं, तिरोभावतः परं च वस्तु कारणरूपेणावतिष्ठत इति तु नाविर्भावतिरोभावयोः स्वरूपविचारविरामतः प्रथमं केनापि कथयितुं शक्यम् । अयं विचारविरामश्च नाधुनाऽवधि लब्धावसरः, यतस्त्वया प्रथममेकस्या एव परमात्मेच्छायाः 'अमुकं वस्तु अमुकस्मिन् काले स्थले च प्रकटीभवतु, तिरोभवतु' इत्येवंरूपाः प्रतिवस्तु विभिन्ना नानाऽकाराः प्रदर्शिताः । ते च परस्पर-विरुद्धा विलक्षणा इति नैकस्या एवेच्छाया भवितुमर्हन्ति ।

यदीश्वरेच्छा अपि प्रतिवस्तु विभिन्ना नाना स्वीक्रियन्ते चेत्, अयं व्यर्थो विस्तारः । एवंविधनानेच्छास्वीकरणापेक्षया तु पूर्वोक्तस्य भावित्वभूतत्वप्रतीतिसम्पादकस्यैकस्य विशेषस्य स्वीकरणमेव रमणीयम् ।

किञ्च परस्पर-विरुद्धा नानेच्छा नेश्वरे नित्यमवस्थानाय समर्था इति नित्यत्वमप्यासां नाङ्गीकर्तुमुचितम् । अतः 'सर्वं नित्य'मिति भवत्सिद्धान्त एव ध्वस्तः ।

नित्यवस्तु-सत्तां प्रमाणीकर्तुं च त्वया पूर्वं शास्त्रवचनं वाऽनुमानतर्कादि वा न किमपि कथितम् । अतः शास्त्रवचनैरनुमानादिभिश्च वस्तुसत्ता नित्या प्रत्याय्यत इति तव वचः केवलं वञ्चनैव ।

सिद्धान्ती—ब्रह्मणा हि सर्जनावसरे 'अहं तेजो भवेयं, जलं भवेयं, जगती भवेय'मित्येवं प्रतिपदार्थं पृथक् २ इच्छा-स्वरूपं न प्रकटीकृतं, किन्तु सर्ववस्तुसम्बन्धिन्यैकैव प्रादुर्भावेच्छा प्रकटीकृता । अस्याः स्वरूप-परिचयः '**सोऽकामयत एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेये**'ति श्रुतौ मिलति । एवमेव '**हन्त तिरोऽसानि**' इति श्रुतिः सर्ववस्तुस-

म्बन्धिनी तिरोभावेच्छाऽप्येकैवेति कथयति । अत इयमिच्छाद्वितयी प्रतिवस्तु विभिन्नेति न कस्यापि वेदादेशवशंवदस्य शिष्टस्येष्टं भवितुमर्हति ।

किञ्च सर्वेश्वरो यद्यद्वस्तुस्वरूपेणात्मानं परिणमयितुं कामयते, तेषां वस्तूनां सर्वांशेन स्वरूपपरिचयस्तु सर्वेश्वरस्यैवंप्रकारककामनायामावश्यक एव । अवलोकामहे किल लोके यन्निर्मास्यमानस्य वस्तुनः स्वरूपं निर्माता निर्माणपूर्वक्षणेषु चेतसि चिन्तयते, ततश्च निर्माति । कदाचन लौकिक—निर्माता प्रथमं स्थूलपरिचयेनाऽपि रचनायां प्रवर्तेत, ततश्च विशिष्टपरिचयं सम्पादयेदिति संभाव्यते, परन्तु परमात्मनि नैवं संभवति, यतः परमात्मनो ज्ञानं नित्यम्—एवंविधं ज्ञानं परमात्मनि पूर्वं नासीत्, इदानीं विद्यत इति न वक्तुं शक्यम्, अतः परमात्मनो नित्यज्ञाने सर्वाण्यपि वस्तुस्वरूपाणि सर्वांशेन सर्वदा प्रतिविम्बितानि सन्तीत्यकामतोऽपि मञ्जूरीकर्तव्यमेव । इच्छा च ज्ञान—गोचरमेव पदार्थं स्पृशतीति ज्ञानवदिच्छया सहापि सर्वेषां वस्तूनां सर्वांशेन सम्बन्धः स्वीकार्यः । इत्थं च, यथा ज्ञानस्यैकस्यापि प्रमाण—बलेन परस्परविरुद्धा नानाऽऽकारा अङ्गीक्रियन्ते त्वया, एवमिच्छाया अप्यङ्गीक्रियन्ताम् । यतो यद्वेदो वदति तन्निर्विवादं सर्वस्याप्यास्तिकस्य श्रद्धेयं भवत्येव ।

अत एव वस्तु—सत्तां नित्यां प्रमाणीकर्तुं यानि **'पुरुष एवेदं सर्वम्' 'अनागतमतीतं च'** इत्यादीनि वचनानि पूर्वं प्रदर्शितानि तान्येव शिष्टजनसन्तोषाय पर्याप्तान्यासन्, नैतदर्थमनुमानतर्कादीनां काप्यपेक्षाऽऽसीत्; तथापि शङ्काशीलानां सन्तोषपोषाय भूत—भावि—व्यवहारविचारतो लब्धावतारमनुमानमप्येकं निदर्शितम् । इदं च तदीयं स्वरूपम्—भूतभाविपदार्थां भूतभाविव्यवहार—समयेऽपि सन्तः, अनुभूयमानधर्मकत्वात् । वर्तमानकालीनकलशवत् ।

वस्तुसत्ता सार्वदिकी ।

वस्तुनित्यता—प्रमाणीकरणक्षमाणि तर्कानुमानान्यपि कतिपयानि सांख्य—सिद्धान्ते दर्शितानि, तेषामाशयः कियानिहापि प्रकाशमुपनीयते—

(११) स्वोत्पत्तितः पूर्वमपि वस्तु सदिति मन्तव्यम् । यतोऽसद् न सद् भवितुमर्हति । यथा खरो न तुरगः ।

(२) उत्पत्तितः पूर्वं वस्तुनः सत्ता स्वोपादानकारणे स्वीकरणीया । यतो यद्यत्रास्ति, तत्तत उत्पद्यते । यथा मृत्तिकातः कलशी । यद्यत्र नास्ति, तत्ततो नोत्पद्यते । यथा वालुकातस्तैलम् ।

(३) यद्यत्र न विद्यते, ततोऽपि तद्यदि दण्डकुलालादि कारण कलाप—बलतः प्रादुर्भवितुं प्रभु चेत्, सर्वं सर्वत्रोत्पद्येत ।

(४) सर्वमपि वस्तुजातं न निजोपादानतो विभिद्यते। अत उपादानं सच्चेत्, तदपि सदेवेति स्वीकार्यम्।

इतोऽप्यधिकमिमां वस्तुनित्यतां महाभारतान्तर्वर्तिन्याश्रमवासिक पर्वणि वर्तमानः कियान् कथा–भागः समर्थयते, यस्येह सारः समुद्धृत्य प्रदर्श्यते—

(१२) भूभारहाराय कृतावतारस्य हरेरिच्छया भारतीयसमरे यदा निखिलमपि कौरवकुलं कालकवलीकृतकायमजायत, तदा अवशिष्टा धृतराष्ट्रगान्धारी कुन्ती–प्रभृतयः शोकशङ्कुकीलितान्तःकरणा नितान्तं विकला आसन्, शोकशान्तये च सर्वे मिलित्वा भगवतो वेदव्यासस्याश्रममगमन्। तत्र भगवान् वेदव्यासः प्रथमं शोकशमन–साधनानि ज्ञानामृतवर्षीण्यनेकानि वचनान्युपदिदेश, परन्तु पश्चात् धृतराष्ट्रकुन्ती–प्रभृतीनां प्रार्थनामनुसृत्य समरे मृतानां पुनः प्रदर्शनमेव शोकशमन–साधनमिति निश्चिकाय, उवाच च धृतराष्ट्रादीन् 'सुर–सरिति स्नात्वा निशायामत्रायातव्यमिति। तदनुसारेण धृतराष्ट्रादयोऽपि तदानीं मुनि–सन्निधानतो निवृत्ता यथा समयं गङ्गामवगाह्य व्यासाश्रमं गताः। तदा भगवान् वेदव्यासोऽपि पूर्वं प्रज्ञाचक्षुषे धृतराष्ट्राय दिव्यचक्षुषी दत्वा, ततश्च गङ्गायां स्नानमाचर्य सर्वानपि भारतीय–समरे मृतानामन्त्रयामास। आमन्त्रणोत्तरं च त्वरितमेव दुर्योधनदुःशासनादिप्रधानं निखिलमपि सैन्यसंकुलं कौरवकुलं जलतः प्रकटीबभूव। आम्बिकेय–कुन्ती–कौन्तेयप्रभृतयश्च तत्र स्वसम्बन्धिनो जनान् निरीक्ष्य नितरामानन्दन्। प्रादुर्भूताः कौरवाश्च विविधैर्विहारैस्तां रात्रिं तत्रैव गमयित्वा प्रातः स्वानि २ विमानान्यारुह्य स्वस्थानोपस्थितये प्रतस्थिरे।

कथामिमां वैशम्पायनतो यदा जनमेजयः शुश्राव, तदा सोऽपि भवानिव 'सर्वं नित्य'मिति न श्रद्दधे, बभाषे चेदं वैशम्पायनाय "भगवन्। अयं समरे मृतानां पुनः पूर्वशरीरलाभः प्रादुर्भावश्चासम्भव इव प्रतिभाति।" तदा वैशम्पायनेन कथितम्—"शरीर–कारणानि पुरा कृतानि कर्माणि, पृथ्वी पानीयतेजोगगनाख्यानि पञ्चमहाभूतानि च नित्यानि सन्ति, अत एतैरुत्पादिता देहास्तदीयविशेषाश्च नित्या इत्यपि मञ्जूरीकार्यम्। आत्मानो नित्या इति तु सर्वस्याप्यास्तिकसमाजस्य संमतमेव। अतो मृतानां पुनः प्रदर्शने केवलमात्मनां देहादिभिः सह सम्बन्धोऽपेक्ष्यते। स हरेरिच्छया यदा संपद्यते तदा हरिर्येभ्यः प्रदर्शयितुमिच्छति ते यथापूर्वावयवान् सर्वानपि मृतान् पश्यन्त्येव। इहापि भगवान् वेदव्यासो धृतराष्ट्रादिभ्यो भारतीय–समरे मृतान् कौरवान् दर्शयितुमभिललाष, अत एतस्य तपःप्रभावतः प्रादुर्भूतास्ते स्वेषु पूर्वशरीरेषु प्रविश्य दृष्टिपथमुपागमन्।"

देहे आत्मबुद्धिरेव देहलाभहेतुः।

इतः परं च शरीरप्रवेशस्य स्वरूपं परिचाययन्निदमवदद् वैशम्पायनः—'अयं देहो

ममात्मेति बुद्धिरेव सर्वेषां शरीराश्रयणे कारणम् । भेदः केवलमियानेव यत्संसारिणो मोहवशाः शरीरेष्वात्मबुद्धिं कुर्वते, अत एषात्मबुद्धिर्मोहमूला मिथ्या च, परन्तु मुक्तात्मानः 'प्राणन्नेव प्राणो भवति वदन्नेव वाग्भवती'ति श्रुतिश्राविता सर्वस्वरूपतां प्राप्नुवन्ति, अत एषामात्मबुद्धिर्वास्तविकी ।' एतेन यथाऽविदुषः शरीर-लाभस्तथा विदुषोऽपि भवितुमर्हतीति सिद्ध्यति ।

एतावता सकलेन कथाभागेन "वस्तु नित्यं-सर्वदा विद्यते, केवलं तिरोभाववशादेवादीर्घदर्शिनामसदिति मतिर्भवती"ति स्पष्टमेव सोपपत्तिकं प्रमाणीक्रियते ।

इत्थमेव श्रीकृष्णस्य मृतगुरुसुतानयनं, द्वारकावासिद्विजतनुजानयनं, निजाग्रजानयनं च वस्तु-नित्यतां समर्थयते ।

वस्तूनि स्वरूपेण नित्यानि, प्रवाहतो वा? ।

पूर्वपक्षी—"वाचाऽऽरम्भणं विकारः" "क्षीयन्ते चास्य कर्माणि" इत्याद्यनेकवेदवचनैः पृथिव्यादिपञ्चक-रचितमेतज्जगद् जगदन्तर्गतानि कर्माणि चासत्यानीत्युच्यते, अतो 'महाभारते मृतानां देहानि दग्धान्यपि न नष्टानि, क्वचन प्रच्छन्नमविकलान्येवासन्, तानि च भगवता वेदव्यासेन दर्शितानी'ति न कस्यापि विश्वसनीयं भवितुमर्हति ।

किञ्च वैशम्पायनोऽप्येवंविधनानाप्रमाणवचन-विरुद्धां नैषां नित्यतां वक्तुं क्षमते । यच्च तेन **'महाभूतानि नित्यानि'** इत्यादिभिः कतिपयवचनैरेषां नित्यत्वमुक्तं, तदपि तात्पर्यत एषां प्रावाहिक-नित्यतायां विश्राम्यति । यत एतस्मिन्नेव प्रकरणे **'अविप्रणाशः सर्वेषां कर्मणाम्'** इति वचने 'सर्वेषा'मिति पदं "कर्म-प्रवाहस्य नित्यतया सर्वेषां कर्मणां नाशो न कथमपि भवितुमर्हती"त्याशयं प्रकाशयितुमेव पठितम् । यदि "स्वरूपतः कर्माणि नित्यानी"ति वक्तुं वाञ्छितं चेत् 'अविप्रणाशः कर्मणा'मित्येव वदेत् । इत्थं च नित्यतावर्णनपरेणानेन संपूर्णप्रकरणेन वैशम्पायन इदं वक्तुमिच्छति—"मृतानां पूर्वशरीरभोग्यं प्रारब्धशेषं द्रष्टॄणां कर्माणि चाश्रित्य भगवता वेदव्यासेन स्वतपःप्रभावतः पूर्व-शरीरसदृशानि मायिकशरीराण्युत्पादितानि, तेषु च मृतानामात्मानः संयोजिताः ।" अतस्त्वदभिप्रायानुरूपं 'स्वरूपतो वस्तु नित्य'मिति प्रमाणीकर्तुमेतस्य कथाभागस्योपयोगो न कर्तुं शक्यते । एवमेव श्रीकृष्णस्य मृतनिजाग्रजाद्यानयनमपि मायिकमस्तीति न तस्यापि वस्तुनित्यतासत्यापन उपयोगो भवितुमर्हति ।

किञ्च परस्पर-विरुद्धानां भावित्व-भूतत्व-वर्तमानत्वप्रभृतीनां धर्माणामेकस्मिन्नेव वस्तुनि नित्या स्थितिरिति तु न केनापि मतिमता मञ्जूरीकर्तुं शक्यते । पर्यायेण स्थितिश्चे-

त्सिद्धमेषामनित्यत्वम् । अत एव पूर्वोक्तैर्भावित्वभूतत्वव्यवहारमूलैरनुमानतर्कैः सर्वस्य नित्यतासिद्धये पराक्रमप्रदर्शनं व्यर्थमेव ।

सिद्धान्ती—वेदव्यासेन धृतराष्ट्रादिभ्यो मायिककौरवशरीराणि दर्शितानीति न वक्तुं शक्यते, यतस्तेभ्यो दत्तः सुरसरित्स्नानोपदेशो व्यर्थीभवति । नह्यैन्द्रजालिककृतक्रीडनकनिरीक्षणाय स्नानमपेक्ष्यते ।

किञ्च कौरवाणां शरीराणि मायिकानि चेत् पत्नीनामेभिः सह वर्ण्यमानो विहारो न कथमपि सङ्गतो भवति, यतो मायिकपतिभिः सह विहारकरणमपि पातिव्रत्यं नाशयत्येव । जालन्धररूपप्रतिच्छन्नेन भगवता सह विहरणाज्जालन्धरपत्न्याः पातिव्रत्यं प्रणष्टमिति जालन्धरोपाख्याने प्रसिद्धमेव ।

किञ्च भगवान् वेदव्यासः पातिव्रत्यप्रणाशकमीदृशं कर्म न निषेधेदित्यपि न संभाव्यते, यतः अप्रतिषिद्धमनुमतं भवतीत्यभियुक्ताः ।

किञ्च जनमेजयो यदा **'कथं च त्यक्तदेहानां पुनस्तद्रूपदर्शनम्'** इति वैशम्पायनमपृच्छत्, तदा तेन स्पष्टमेवं कथं नोत्तरितं 'यद् व्यासदर्शितानि कौरवशरीराणि पूर्वशरीरसदृशानि मायिकानि शरीरान्तराणि, न तु पूर्वशरीराण्येव ।' एवमनुक्त्वा कर्मपञ्चमहाभूतप्रभृतीनां नित्यतां किमर्थमकथयत् । किञ्च त्वदभिप्रायानुरूपं तात्पर्यमस्योत्तरस्य तेन प्रतीतम् ? । यदि **'अविप्रणाशः सर्वेषा'**मिति वचनेन मृतोत्थितानां पौर्वदैहिकं प्रारब्धशेषं प्रमाणीकर्तुं प्रवाहरूपेण कर्माणि नित्यानीत्युक्तं चेद्, महाभूतशरीरादयो नित्या इति किमर्थमुक्तम् ? । किमेषामपि कश्चनेदृशोंऽशोऽवशिष्टः, येन वैशम्पायन इमान् नित्यान् कथयति । यदि नास्ति चेत्, महाभूतशरीराकृतिकर्माणि प्रवाहरूपेण नित्यानीति कथनं प्रकृतेऽनुपयोगान्निष्फलम् । अतो वस्तुत एतानि नित्यानीत्यङ्गीकार्यम् । अत एवात्र प्रकरणे मायिकवस्तुप्रदर्शनवर्णनं वर्तत इत्यपि न वक्तुं शक्यते । एवमेव श्रीकृष्णस्य निजाग्रजाद्यानयनमपि न मायिकमिति सिद्ध्यति, यतो मायिकत्वे दर्शनाभिलाषिणां परोक्षं सर्वत्रापि मायिकपदार्थस्योत्पत्तिः संभवतीति श्रीकृष्णस्य निजाग्रजलाभाय पातालादि–गमनं व्यर्थीभवति । अत एतत्सर्वमपि वस्तुनित्यता–प्रमाणीकरणाय पर्याप्तबलम् ।

'वाचारम्भण'मिति श्रुतिर्जगत्सत्यमिति वक्ति ।

(१४) किं च **'वाचाऽऽरम्भणं विकार'** इति श्रुतिं पुरस्कृत्य जगदसत्यमिति कथनमपि न रमणीयम्, यत एतस्याः श्रुतेर्जगदसत्यमिति नार्थः, किन्तु जगद् ब्रह्मतोऽभिन्नमित्यर्थः । अयमेव च भगवता वेदव्यासेन **'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः'** इति सूत्रेण दर्शितः । अत्र सूत्रेऽपि यदि जगदसत्यता वक्तुं वाञ्छिता चेत्, तदसत्यत्वमित्येव

वदेत्, न तु तदनन्यत्वमिति । यतः 'अनन्य'-शब्दस्य सर्वत्राभेद एवार्थो भवति, न त्वसत्यत्वम् । संभवति च मुख्येऽर्थे गौणार्थग्रहणं नोचितं भवति ।

किञ्च अस्यां श्रुतौ जगदसत्यता-निरूपणं प्रकरणानुरूपमपि नास्ति, यत इयं श्रुतिश्छान्दोग्योपनिषदि संपूर्णैवं समुपलभ्यते—

यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्याद् ।
वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् ।

अर्थः—**सौम्य** हे शान्तस्वभाव! (श्वेतकेतो) **यथा** येन प्रकारेण **एकेन मृत्पिण्डेन** एकेन मृत्तिकापिण्डेन **सर्वं मृण्मयं** सर्वे मृत्तिका-निर्मिताः पदार्थाः **विज्ञातं स्यात्** विज्ञाता भवन्ति । **विकारः** मृत्तिकामयपदार्थाः मृत्तिकातो भिन्ना इति प्रतीति-सम्पादको विकारः **वाचाऽऽरम्भणं** वाचा आरभ्यते अस्तीति कथ्यते, न तु तदस्ति । **नामधेयं** अवस्थाविशेष-बोधकानि घटशरावादीनि नामानि । कारणस्यैव सन्तीति शेषः । **मृत्तिकेति** मृत्तिका-रूपेण । घटशरावादीनि वस्तूनीति शेषः । **सत्यमेव** सत्यान्येव सन्ति ।

अस्याः श्रुतेः पूर्वमुक्तोपनिषदि **'येनाश्रुतं श्रुतं भवति'** इति प्रतिज्ञावचनं विद्यते । अस्मिन् वचने ब्रह्मणो ज्ञानेन सर्वस्यापि ज्ञानं भवतीत्युक्तम् । इदं च कथं भवतीति दृष्टान्तापेक्षायां **'यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्यात्'** इत्येतावता यथैकमृत्तिकापिण्डज्ञानेन सर्वे मृण्मयपदार्थाः परिज्ञाता भवन्तीति दृष्टान्त उक्तः । कुत एवमिति कारणापेक्षायां च **'वाचारम्भण'**मित्यादिना **'सत्य'**मित्यन्तेन भागेन मृत्तिका-मृत्तिकानिर्मितवस्तूनां च परस्परं भेदो नास्ति, मृत्तिकारूपेण सर्वेषामैक्यमेव । लोके च मृत्तिकामानयेत्युक्ते न कश्चन घटमानयति, घटमानयेत्युक्ते च न मृत्तिकामानयतीति यो व्यावहारिकभेदो दृश्यते, सोऽयं केवलं (वाचाऽऽरम्भणम्) कथनमात्रं, न तु वस्तुतः सत्यः, यतो मृत्तिका-निर्मितवस्तून्यपि वस्तुतः मृत्तिकैव । अस्य सर्वस्यापि तात्पर्यमिदम्—यथा मृत्तिका न मृत्तिकानिर्मितवस्तुभ्यो भिन्नास्तीति मृत्तिका-ज्ञानेन सर्वेषामपि मृत्तिकानिर्मितवस्तूनां ज्ञानं जायते, इत्थं ब्रह्मापि स्थावरजङ्गमात्मकाज्जगतो न भिन्नमिति प्रतिज्ञावचनोक्तं ब्रह्मज्ञानमूलकं जगतो ज्ञानं युक्तमेव ।

विरोध-प्रतीतिरीश्वरेच्छाधीना ।

(१२) अस्मिन् स्वाभिन्ने जगति ब्रह्मणा स्वेच्छया व्यवहारविधये धर्माणां तिरोभावेन नाना पदार्थभेदाः कल्पिताः । अतो भावित्वादयो धर्माः सर्वत्र सन्तोऽपि न सर्वदा प्रतीयन्त इति समुचितमेव, परन्तु यत्र ब्रह्म समकालमेव सर्वेषामेषां प्रतीतिं कारयितुमिच्छति तत्र प्रतीयन्ते अपि । अत एव विश्वरूपावलोकनसमये श्रीकृष्ण-वदने कौरवाणां भावी विनाशः प्रत्यक्षीकृतोऽर्जुनेन, । यदि भावी विनाशस्तदानीं वर्तमानो न

चेत्, प्रत्यक्ष एव न भवेत् । अतो भावित्वादिधर्माणामेकस्मिन्नेव वस्तुनि सर्वदा स्थितिर्न विरुद्धा ।

(१३) शब्दप्रामाण्य–प्रसङ्गे च श्रीमदाचार्यचरणैस्तत्त्वदीपनिबन्धे इदमुपदिष्टम्— '**सर्वं ब्रह्मे**'ति श्रुतिर्वदति । अतः शब्दोऽर्थश्च द्वयमपि ब्रह्मैव । ब्रह्मणि च सर्वाः शक्तयः सर्वे धर्माः सर्वदा वसन्ति । तथा च ब्रह्म–स्वरूपाः शब्दाः सर्वेषामर्थानां बोधाय समर्थाः सन्ति, अर्थेषु च सर्वेषु शब्दप्रवृत्ति–निमित्तीभूताः सर्वे धर्माः सर्वदा सन्तीत्येतेन सिद्ध्यति । अत एव च 'वह्निः शीत' इत्यादीनि लोकदृष्ट्या बाधितार्थबोधकान्यपि वचनान्यप्रमाणमिति वक्तुं न शक्यते, परन्तु परमात्मना व्यवहारसिद्धये शब्दानामर्थबोधकशक्तिं सङ्कोच्य, अर्थेषु च धर्मान् न्यूनाधिकतया तिरोभाव्य यो विभेदः कृतः, तदनुसारेण यावत् '**सर्वं खल्विदं ब्रह्मे**'त्यादिवेदवचनैर्निदर्शितमखण्डब्रह्मात्मकज्ञानं न संपद्यते, तावदस्माभिरङ्गीकृतैः श्रुतिसूत्रादिप्रमाणैरेव निर्णेयं, पश्चात्तु न क्वापि विरोधो भेदो वा प्रतीयत इति सर्वं प्रमाणमेव ।" अनेन कथनेनापि "वस्तूनां परस्परं न कश्चन स्वाभाविको भेदो विरोधो वा, केवलं हरेरिच्छया जात इति यत्र तदिच्छाऽनुकूला भवति तत्र प्रतीयते, न सर्वत्र । अतो भावित्वभूतत्वाविर्भावतिरोभावोपलम्भानुपलम्भादि–धर्माणां नैकत्र वस्तुनि स्थितिर्विरुद्धा । अत एव भूतभाविव्यवहारमूलानामनुमानतर्काणामपि पूर्वोक्तरीत्या सार्वदिकवस्तुसत्ता–साधने निर्विघ्न उपयोग" इति सिद्ध्यति । इत्थं च '**तत्सत्य**'मिति श्रुत्युक्त–सत्यतायां न कोऽपि शङ्कालेशशेषः ।

जगत्सत्यता–वादीनि वचनानि ।

किञ्च वेद–व्याख्यारूपेषु पुराणेष्वपि जगतः सत्यतां वदन्ति वचनान्यनेकानि सन्ति, येभ्यः कतिपयानि प्रसिद्ध–वचनानि समुद्धृत्येह प्रदर्श्यन्ते—

तदेतदक्षयं नित्यं जगन्मुनिवराखिलम् ।
आविर्भावतिरोभावजन्मनाशविकल्पवत् ॥ १ ॥

अर्थः–संपूर्णः प्रपञ्चो विकाररहितो नित्यश्च वर्तते । अस्मिन् यावुत्पत्तिनाशौ प्रतीयेते तावाविर्भावतिरोभावाभ्यां न भिन्नौ ।

विश्वं वै ब्रह्म तन्मात्रं संस्थितं विष्णुमायया ।
यथेदानीं तथा चाग्रे पश्चादप्येतदीदृशम् ॥ २ ॥

अर्थः–इदं जगत् केवलं ब्रह्मैव । विष्णोर्माययाऽवस्थितमस्ति । यादृशमिदमिदानीं विद्यते तादृशमेव पूर्वमासीत्, पश्चाच्चावस्थास्यते ।

असत्यः संसारो, न तु जगत् ।

(१५) पूर्वोक्तैरनुमानतर्कैस्तथा शास्त्रवचनैश्च जगत्सत्यमिति कथ्यते । अतः पुराणेषु क्वचन २ यज्जगदसत्यमित्युक्तं, तद्वैराग्योपयोगीति मन्तव्यम् । किञ्च क्वचन मायिकभ्र-

मतः प्रतीतानि वस्तु-स्वरूपाणि, यानि च 'विषयता' 'आन्तरालिकसृष्टि'रित्यादिशब्दैर्बोध्यन्ते, तानि लक्ष्यीकृत्यापि जगदसत्यमिति कथ्यते ।

परन्तु पुराणेषु यत्संसारस्यासत्यत्वमुक्तं तद्वास्तविकमेव, यतः 'संसार' इति नाम न जगतः, किन्तु अहन्ताममता-मूलकारणस्याभिमानस्य । अत्रेदं वचनं प्रमाणीभवति—

नैवात्मनो न देहस्य संसृतिः सुविविक्तयोः ।
अविवेकस्तयोर्योऽसाविह तस्यैव संसृतिः ॥

अर्थः—देहात्मनोः स्वरूपविवेकोत्तरं न संसारस्याभ्यां सह कश्चन सम्बन्धः । यतो देहात्मनोरज्ञाननिबन्धनोऽभेदाभिमान एव 'संसार'-पदवाच्यः ।

ब्रह्म मायया संसारं सृजति, नात्मना ।

ब्रह्म मायया संसारं सृजति । अतोऽयं मायिको मिथ्या, न तु भगवद्रूपः । किञ्च ब्रह्म-ज्ञानेन संसारो नश्यतीत्युल्लेखो यत्र २ स्याच्छास्त्रेषु तत्र २ सर्वत्रापि 'संसार'-शब्दस्यायमेवाभेदाभिमानोऽर्थो, न तु जगदिति बोद्धव्यम् । यतोऽयमविवेक-कृत इति ब्रह्मज्ञानेनास्य नाशो भवितुमर्हति, न तु ब्रह्म-स्वरूपस्य प्रपञ्चस्य ।

जगत् 'संसार'-शब्दवाच्यमसत्यं च ।

(१४-१५) **पूर्वपक्षी—'य एष संसारतरु'**रिति भागवतोक्तवचने जगतो बोधाय 'संसार'-शब्दः प्रयुक्तः । इतः परं च **'मायामयं वेद स वेद वेदम्'** इत्यनेन 'संसार'-शब्दवाच्यं जगदसत्यमित्युक्तम् । किञ्च **'तस्मादिदं जगदशेषमसत्स्वरूपम्'** इति वचने तु साक्षात् 'जगत्'-शब्देन बोधितस्य जगतो मिथ्यात्वमुक्तम् । अतो जगत्संसारौ भिन्नौ जगच्च नासत्यमिति न केनापि श्रद्धातुं शक्यते ।

इदमपीह न वक्तुं शक्यते 'यदिमानि जगदसत्यतावादीनि वचनानि वैराग्यार्थानि, नैतैर्जगन्मिथ्येति सिद्ध्यतीति', यतः **'तदेतज्जडमोहात्मकमनन्तं तुच्छमिदं रूपमस्य'** इति नृसिंहोत्तरतापिनीश्रुतिरपि जगन्मायोत्पादितं तुच्छं चेत्यादिना जगतो मिथ्यात्वं वक्ति । वैराग्यार्थं वक्तीति च न स्वीकर्तुं शक्यते, यतः श्रुतयो हि नरेशवन्निःसङ्कोचमपेक्षाऽनुरूपमेवार्थमुपदिशन्ति, न तु पुराणानीव प्रवर्तमानानां रुचेरानुकूल्याय किमपि गौणमधिकं वा कथयन्ति । किञ्च वयं तु क्वचनांशे श्रुतिषु गौणमर्थमपि स्वीकुर्मः, परन्तु भवन्तस्तु न क्वचिदपि स्वीकुर्वन्ति । अत उक्ततापिनीश्रुतावपि जगन्मिथ्येति कथनं वैराग्यार्थं गौणमिति नाङ्गीकर्तुं शक्यते । अत एव जगदसत्यतावादीनि पुराणवचनान्यपि न वैराग्यार्थानि । यानि च वचनानि जगन्नित्यमिति कथयन्ति तेषां 'जगत् प्रवाहरूपेण नित्य'मित्याशयो, न तु स्वरूपत इति । अतः कस्यापि प्रमाण-वचनस्य विरोधोऽपि नास्ति । इत्थं च 'जगज्जीवाविद्यया ब्रह्मणि कल्पितं विद्यते, ब्रह्मज्ञानेन च नश्यती'ति स्वीकरणं रमणीयमेव ।

सांख्येन स्वीकृता सृष्टिरसत्या, न तु वैदिकी सृष्टिरसत्या।

सिद्धान्ती—नृसिंहोत्तरतापिनीश्रुतिर्जगदसत्यमिति न वक्ति, किन्तु प्रतीयमानभेद-कारणीभूतं वैलक्षण्यं प्रतिषिध्यास्य जगतो ब्रह्मणा सहाभेदं वदति, यत इतः पूर्वं **'नह्यस्ति द्वैत-सिद्धिरात्मैव सिद्धोऽद्वितीयो मायया ह्यन्यदिव'** इति श्रुतावभेद एव वर्णितोऽस्ति। इतः परमपि **'सर्वं सर्वमयं सर्वे जीवाः सर्वमयाः'** इति जड—जीवयोः सर्वमयत्वमुक्त्वा भेदो निषिद्धोऽस्ति। अतो मध्यवर्तिन्यां प्रस्तुतश्रुतावप्यभेद-सिद्धिफलको भेदकारणनिषेध एव प्रकरणानुगुणः। एवमेव **'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'** **'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्'** इत्यादिवेदवचनानामप्यर्थो जगद्ब्रह्माभेद एव, न तु जगतो मिथ्यात्वसाधनायाभेदप्रतिपादनविधया जगन्निषेधः। अत एव **'य एष संसारतरुः'** इत्यादिपुराणवचनेष्वपि जगन्मिथ्यात्वकथनं वैराग्योपयोगीत्येव मन्तव्यम्। यतः पुराणानि वेदविवरणरूपाणि सन्ति, नैतानि वस्तुतो जगन्मिथ्येति वक्तुं क्षमाणि।

'य एष संसारतरुः' इति वचने जगतो बोधाय 'संसार'—शब्दस्य प्रयोगस्तु 'अहन्ता—ममतारूपस्य संसारस्यास्पदं जगदस्तीति तात्स्थ्यसम्बन्धनिबन्धनां गौणीं वृत्तिमाश्रित्य कृतोऽस्ति। अतो नैतेन जगत्संसाराभेदः सिद्ध्यति। अत एव **'अविवेकः संसार'** इति वदतः **'अविवेकस्तयोर्योऽसाविह तस्यैव संसृतिः'** इति वचनस्यापि न विरोधः।

जगज्जीवाविद्यया कल्पितं नास्ति।

किञ्च ब्रह्मणि जगज्जीवाविद्यया कल्पितमिति न केवलं प्रमाणविरुद्धं, किन्तु युक्ति-विरुद्धमपि। तथाहि—अप्रत्यक्षं ब्रह्म, अप्रत्यक्षे च भ्रमेण न कस्यचन कल्पना कर्तुं शक्यते। शुक्तावपि रजतस्य कल्पना तदैव भवति, यदा शुक्तिः प्रत्यक्षीभवति। अतो ब्रह्मण्यपि प्रपञ्चपरिकल्पना तदैव संभवति, यदा ब्रह्म प्रत्यक्षं भवेत्। किञ्चाद्वैतभङ्गभिया भवद्भिरविद्याऽसतीति स्वीक्रियते। असती च न प्रपञ्चपरिकल्पनाय प्रभवति, यतो हि कार्यमसत्यं भवितुमर्हति, न कारणम्। विलोक्यते हि लोके यदैन्द्रजालिकेन दर्शितं वस्तुजातमनृतं भवति, परन्तु यया तत्प्रदर्श्यते सा विद्या नासती भवति।

ब्रह्मज्ञानेन संसारस्य लयो, न जगतः।

किञ्च ब्रह्मज्ञानेन जगद्बाध्यत इति कथनं तु भङ्ग्यन्तरेण ब्रह्मज्ञानमेवासम्भवमिति प्रमाणीकरोति, यतः साकल्येन विदितब्रह्मतत्त्व एव ब्रह्मविद्यामुपदेष्टुं शक्नोति, यदि साकल्येन ब्रह्मतत्त्वे विदिते जगदेव बाध्यते चेत् शिष्यदर्शनाभावेन ब्रह्मतत्त्वं कथमुपदेक्ष्यति?। अतो जगज्जीवाविद्यया कल्पितं ब्रह्मज्ञानेन च बाध्यत इत्युक्तिरसङ्गतैवेति निश्चीयते। इत्थं च जगदसत्यताव्याजेन ब्रह्मणः कर्तृत्वादिगुणानां निषेधनमप्यनुचितमेव।

अविद्या-सहचरं ब्रह्म, सृजति न तु शुद्धम्।

(१६) **पूर्वपक्षी**—**'तत्त्वमसि' 'अयमात्मा ब्रह्म'** इत्याद्याः श्रुतयो जीवो ब्रह्मै-

वेति जीवब्रह्मणोरभेदमुपदिशन्ति, परन्तु जीवो ब्रह्म च यदि वस्तुतो भिन्नौ, तदा तु नायं संभवति, यत एतादृशयोरप्यभेदो भवितुमर्हतीति समर्थनाय न कोऽपि लौकिक-दृष्टान्तः समर्थः। तथाहि—जलांशयोरभेदो भवति, परन्तु जलं सावयवम्। करचरणादीनां शरीरेण सहाभेदो विद्यते, परन्तु करचरणादयोऽवयवाः, शरीरं चावयवि। मृत्तिका—घटस्य मृत्तिकया सहाभेदो विद्यते, परन्तु घटो मृत्तिकाविकारः। एवं सर्वत्र विकारिसावयवपदार्थानामेवाभेदो दृष्टः, ब्रह्मजीवसदृशां निरवयवनिर्विकाराणां न क्वापि दृष्टः। यद्यपि '**ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवती**'ति श्रुतिर्ब्रह्मज्ञानेन जीवस्य ब्रह्मणा सहाभेदः संपद्यत इति वक्ति, परन्तु ब्रह्मजीवयोः सर्वथा भेदे त्विदमप्यसम्भवमेव। यदि ज्ञानेनाप्यभेदः संभवति चेद्, देवदत्तं जानन् विष्णुमित्रोऽपि देवदत्तः किं न भवेत्। अनेनेदं निश्चीयते-यद् ब्रह्म—जीवौ वस्तुतो न भिन्नौ, केवलमुपाधिवशेन भिन्नाविव प्रतीयेते, यदा ब्रह्म—ज्ञानेनोपाधिः प्रणश्यति, तदा भेदप्रतीतिस्तिरोभवति। अतो '**ब्रह्म वेदे**'ति श्रुतिर्यद्ब्रह्मज्ञानेन जीवब्रह्मणोरभेदः संपद्यत इति वक्ति, तदुचितमेव। किञ्चायमुपाधिर्ब्रह्मज्ञानेन प्रणश्यति, अतोऽज्ञानस्वरूपोऽसँश्चायमित्यप्यकामतो मञ्जूरीकर्तव्यमेव। ईदृक् च स्वरूपमविद्याया इति वेदशिरःशायिवचनैर्निश्चीयते। तथा चायमुपाधिरविद्याऽभिधानः, अविद्योपहितं ब्रह्मैव च जीव इति सिद्ध्यति।

किञ्च ब्रह्म निरवयवं निर्विकारं चास्ति, अतो जगदपि ब्रह्मस्वरूपं न भवितुमर्हति, यतो हि जगत् सावयवं सविकारं च।

अपि च—

यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति।
यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्॥

इति श्रुतिरविद्यादशायां जगत्प्रतीतिं वर्णयित्वाऽविद्याविनाशोत्तरं मोक्षदशायामात्मभिन्नाभावकथनमुखेन जगदभावं वक्ति। यदि जगद्ब्रह्मस्वरूपं सत्यं च चेत्, मोक्ष—दशायामेतदभावं कथं वदेत्। अतो जगन्मिथ्येति सिद्धान्त—स्वीकृतिरुचितैव।

यद्यप्यस्य मिथ्या जगतः कर्तृ उपादानं च ब्रह्मेति '**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते**' इत्याद्याः कतिपयश्रुतयः कथयन्ति, परन्तु '**निष्क्रियं निष्कलं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्**' इत्यादिषु श्रुतिषु निष्क्रियत्वनिरवयवत्वादिनिरूपणेन ब्रह्म नोपादानं कर्तृ चेति प्रमाणीक्रियते, अत उभयासामविरोधायाविद्यासहायं ब्रह्मैव प्रपञ्चरचनाचणमिति निपुणैः स्वीकरणीयमेव।

शुद्धं ब्रह्मैवास्य जगत उपादानं रचयितृ चेति जगद्ब्रह्मस्वरूपं सत्यं च।

(१७) **सिद्धान्ती—'तन्त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि'** इति श्रुतिर्ब्रह्मस्वरूपपरिचयः केवलमुपनिषद्भिरेव भवतीति वक्ति। उपनिषत्सु च यथा ब्रह्मावयवविरहितमि-

त्युक्तं, तथा जीवो ब्रह्मांशः, जगच्च ब्रह्मण उपादेयकार्यमित्यप्युक्तम्, अत उपनिषन्निदेशादरेणैव यदि स्वीकरणीयं चेद्, उपरि परिदर्शितं सर्वं स्वीकरणीयं, ब्रह्म निरवयवमितीयन्तमेवांशं मञ्जूरीकृत्य शेषस्य निषेधो न कर्तुं शक्यते ।

'यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यती'ति श्रुतिस्तु निद्रादशायां दर्शनादिक्रियाणां निषेधं करोति, न तु परममुक्तिदशायाम् । इदं च **'स्वाप्ययसंपत्त्यो'**रिति सूत्रव्याख्याने व्यक्तम् । अत एतया श्रुत्या जगदाविद्यकमसत्यं चेति न प्रमाणीकर्तुं शक्यते ।

पूर्वपक्षी—निरवयवस्य निष्क्रियस्य च ब्रह्मणो जीवोंऽशो जगच्चोपादेयकार्यमिति परस्परविरुद्धमुपपत्तिशून्यं च वर्तते, न कोऽपि लौकिकदृष्टान्तोऽस्य समर्थनाय समर्थः, अत इदं न केनापि मतिमता मन्तुं शक्यते ।

(१८) **सिद्धान्ती**—यो वैदिकोऽर्थो विरुद्धः सन्दिग्धो वा प्रतिभाति तस्य निर्णयः केनापि लौकिकेन दृष्टान्तेन युक्त्या वा न कर्तुं शक्यते, किन्तु वेदैर्वेदानुसारिभिः शास्त्रवचोभिरेव च कर्तुं शक्यते, यतो हि **'नैषा तर्केण मतिरापनेया' 'अलौकिकास्तु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत्'** इत्यादीनि श्रुतिस्मृतिवचनान्यलौकिकवस्तुविचारे तर्का नोपयुज्यन्त इति वदन्ति । यद्यपि निगमागमसंमतास्तर्काः सर्वैराद्रियन्त एवेत्ययं निषेधो लौकिकतर्काणामेवास्ति । उपक्रमोपसंहारप्रभृतिषु तात्पर्यबोधकेषु 'उपपत्ति'—शब्देन वेदादिशास्त्रोदिता युक्तय आद्रियन्त एव । परन्तु वेदेषु वेदानुसारिषु स्मृतिपुराणव्याससूत्रप्रभृतिषु च न काप्येवंविधा युक्तयः समुपन्यस्ता, याभिर्निरवयवस्य निष्क्रियस्य च ब्रह्मणो जीवो नांशो, जगच्च नोपादेयकार्यमिति सिद्ध्येत्, प्रत्युत ब्रह्म—स्वरूपं मीमांसमानो व्यासो जीवोंऽशो, जगच्चोपादेयं ब्रह्मण इत्येव वदति स्म । तथा चैतदीयसूत्रम्—

'कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा' ।

अर्थः—संपूर्णं ब्रह्म जगद्रूपेण परिणमति, ब्रह्मणः कियानंशो वा ? । संपूर्णं परिणमति चेद् जगद्व्यतिरिक्तं ब्रह्म नास्तीति सिद्धं भविष्यति । कियानंशः परिणमति चेद् ब्रह्म निरवयवमिति वदन्ती **'निष्क्रियं निष्कलं शान्तम्'** इति श्रुतिर्विरोत्स्यते, अतो ब्रह्मणः परिणामो नाङ्गीकरणानुगुणः ।

इमामाशङ्कामुपन्यस्य **'तदात्मानँ स्वयमकुरुते'**ति श्रुतेरर्थं हृदये दधान इदमाहोत्तरम्—

'श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्' ।

अर्थः—ब्रह्म जगद्रूपेण परिणमतीति श्रुतिः कथयति, अतो ब्रह्मणः परिणामोऽकामतोऽपि स्वीकर्तव्य एव, यतो हि ब्रह्म—स्वरूपस्य परिज्ञाने वेदं विहाय नान्यत्साधनमस्तीति यद्वेदो वदति तस्य स्वीकृतिः सर्वस्याप्यास्तिकजनस्यावश्यिकी भवत्येव ।

अनेन निरवयवस्य निष्क्रियस्य च ब्रह्मणो जीवोंऽशो जगच्चोपादेयमिति स्वीकरणं लौकिकतर्कप्रातिकूल्येऽपि नानुचितमिति सिद्ध्यति ।

इदमेव च युक्तम्, यतो हि कियतां लौकिकवस्तूनामपि स्वरूपनिर्णयो न लौकिकतर्कैः कर्तुं शक्यते, तत्कुतः सर्वथा लौकिकेभ्योऽत्यन्तविलक्षणस्य ब्रह्मस्वरूपस्य ।

अन्तःकरणावच्छिन्नमविद्याऽवच्छिन्नं वा चैतन्यं जीवः ।

पूर्वपक्षी—भगवता वेदव्यासेन वेदप्रतिपाद्यस्यार्थस्य सन्दिग्धमंशं स्पष्टीकर्तुं सूत्राणि प्रणीतानि सन्ति, अत एतेषु नैकतममपि सूत्रं निरवयवस्य ब्रह्मणो जीवोंऽश इतीदृशं सन्देहास्पदं वक्तुमर्हति ।

किञ्चैतदपेक्षया तूपाधिसम्बद्धं चैतन्यं जीव इति वदन्त्या ब्रह्मबिन्दुश्रुतेरादरणमेव रमणीयम् । श्रुतिश्चेयम्—

घटसंवृतमाकाशं लीयमाने घटे यथा ।
घटो लीयेत नाकाशं तद्वज्जीवो नभोपमः ॥

अर्थः—यथा घटे नष्टेऽपि घटपरिच्छिन्नमाकाशं न नश्यति, एवं (अविद्याऽन्तःकरणान्यतरे) उपाधौ नष्टे जीवात्मा न नश्यति ।

अत्रानेन घटाकाशदृष्टान्तेनोपाधिपरिच्छिन्नं चैतन्यमेव जीव इति स्पष्टं प्रत्याय्यते ।

जीवो ब्रह्मणोंऽशः ।

सिद्धान्ती—'घटसंवृतमाकाश'मिति श्रुतेरापाततः प्रतीतमर्थं प्रमाणतया पुरस्कृत्याविद्याऽवच्छिन्नमन्तःकरणावच्छिन्नं वा चैतन्यं जीव इति न स्वीकर्तुं शक्यते, यतो हि श्रुतिस्मृतिप्रभृतीनि नानाप्रमाणानि जीवो ब्रह्मणोंऽश इति वदन्ति । तथा च प्रमाणानि—

यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्त्येवमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे जीवाः सर्व एवात्मानो व्युच्चरन्ति रमणीयचरणाः कपूयचरणाः' इति छान्दोग्योपनिषद् ।

अर्थः—यथाऽग्नेः सकाशात्सर्षपप्रमाणा अग्निकणाः प्रकटीभवन्ति, एवं ब्रह्मणः सकाशात्सर्वे प्राणाः, सर्वे लोकाः, सर्वाण्यन्तःकरणानि, सन्तोऽसन्तश्च जीवाः प्रकटीभवन्ति ।

इयं श्रुतिरग्निकणदृष्टान्तप्रदर्शनेन जीवा ब्रह्मणोंऽशा इति स्पष्टमेव प्रमाणीकरोति, यतो हि वह्निकणवद्ब्रह्मणः सकाशान्निर्गमोंऽशत्व एव संभवति ।

'ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः' इति गीता ।

अर्थः—जीवलोके तिरोहितानन्दमनादि चैतन्यं ममांशः ।

(१७) 'अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके' इति व्याससूत्रम् ।

अर्थः—जीवो ब्रह्मणोंऽशः, यतो हि क्वचन जीवो ब्रह्मेत्युक्तम्, क्वचिद् ब्रह्मणः सकाशाज्जीवः प्रादुर्भवतीति, क्वचिद् व्यापक इति, क्वचिदणुरिति च । एवमनेके परस्परविरुद्धा धर्माः श्रुतिशिरःसु प्रतिपादिताः सन्ति । विरुद्धधर्माधिकरणं च ब्रह्मैवेति प्रसिद्धम् । अथ जीवो यदि ब्रह्मांशश्चेत्तदांशांशिनोरभेदाज्जीवोऽपि ब्रह्मैवेत्युपरि परिदर्शिताः परस्परविरुद्धा धर्मा जीवेऽपि संभवन्ति, नान्यथा ।

अत्र गीतावचने सूत्रेऽपि चांशशब्दप्रयोगपूर्वकं सोपपत्ति जीवोंऽश इति निरूप्यते । अतो 'घटसंवृतमाकाशम्' इति श्रुतौ यज्जीवो घटाकाशेनोपमीयते, तस्य केवलं, यथा घटविकारा घटाकाशं न स्पृशन्ति, तथा स्थूलसूक्ष्मशरीरसम्बन्धिनो विकारा जीवात्मानं न स्पृशन्तीत्येव तात्पर्यं मन्तुमुचितं, न तु घटाकाशवदुपाधिपरिच्छिन्नो जीव इति ।

जीवो न ब्रह्मांशः, किन्तु ब्रह्मांशसदृशः ।

पूर्वपक्षी—'अंशो नानाव्यपदेशात्' इत्यतः पूर्वस्मिन्नधिकरणे परमात्मा पूर्वपूर्वधर्माधर्मानुसारेणोत्तरोत्तरं कर्म कारयित्वा तत्फलं सुखं, दुःखं वा जीवेभ्यो ददातीत्युक्तमस्ति । इदं च जीवानां परमात्मना सह कश्चन सम्बन्धः स्यात्तदैव संभवेत्, यतः सर्वथा सम्बन्धविधुरादपि सुखं दुःखं वा लब्धुं शक्यत इति न कोऽपि लौकिक—दृष्टान्तः समर्थयते, अतः सम्बन्धोऽवश्यापेक्षो जातः, अस्या एव च सम्बन्धापेक्षायाः पूर्तये 'अंशो नानाव्यपदेशात्' इति सूत्रं प्रवृत्तमस्ति, अतोऽत्र सूत्रे 'अंश'—शब्देन केवलं सम्बन्धसामान्यस्य बोधनमावश्यकमस्ति, न तु जीवो ब्रह्मावयव इति विशेषस्य बोधनमपि । किञ्चात्र शास्त्रे पारिभाषिकोऽयं शब्दः, अतो लोकदृष्ट्या नार्थोऽस्य वक्तुं शक्यते । इत्थं च प्रकरणपर्यालोचनयेह 'अंश'—शब्दस्य, यथांऽशोंऽशिनो भिन्नोऽभिन्नश्चेति व्यवह्रियते, एवं श्रुतयोऽपि, जीवो ब्रह्मणो भिन्नोऽभिन्नश्चेति वदन्तीत्यतो जीवो ब्रह्मांशसदृश इत्येव तात्पर्यं स्वीकर्तुं शक्यते ।

'यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा' इति श्रुतौ तु न कोऽप्यंश—वाचकशब्दोऽस्ति, अतो जीवो ब्रह्मांश इति प्रमाणीकरणायास्या उपन्यासस्तु केवलं प्रयासपर्यवसाय्येवेति सिद्ध्यति ।

जीवो ब्रह्मांशोऽणुश्च ।

सिद्धान्ती—'अंश'—शब्दस्य अंश—सदृश इत्यर्थो मुख्यो गौणो वा ? । मुख्यश्चेद्, ईदृगुदाहरणं किमपि प्रदर्श्यताम् । गौणश्चेद्, मुख्यपरित्यागे कारणं किमिति प्रत्युत्तीर्यताम् । किंच **'अंशो नानाव्यपदेशात्'** इति सूत्रानन्तरं **'मन्त्रवर्णात्' 'अपि स्मर्यत'** इति सूत्रद्वयमन्यदपि पठ्यते । एतेन **'पादोऽस्य विश्वाभूतानि' 'ममैवांशो**

जीवलोके ' इति श्रुतिस्मृती उदाहृत्य भूयोऽपि जीवोंऽश इति प्रमाणीक्रियते । स्मृतौ च ' **ममैवांश** ' इत्यंश–शब्दः स्पष्टं श्रूयत एव । कथञ्चिदेकत्र 'अंश'–शब्दस्य गौणोऽर्थोऽपि स्यादिति क्षणं विश्वसितुं शक्यते, न सर्वत्र, अत इयतां श्रुतिस्मृतिप्रभृतिप्रमाणवचनानामनुरोधेन जीवो ब्रह्मांश इत्यवश्यं स्वीकरणीयमेव ।

(२४) यद्यपि **'यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा'** इति श्रुतावंशवाचकः कोऽपि शब्दो नास्ति, परन्तु वह्निविस्फुलिङ्गदृष्टान्त एवंभूतोऽस्ति, यन्महिम्ना न केवलमंशत्वं, किन्तु जीवे वर्तमाना अस्माकं संमताः सर्वे एव धर्माः सुखेन प्रमाणीकर्तुं शक्यन्ते । तथाहि—यथा विस्फुलिङ्गा वह्नेरंशास्तथा जीवो ब्रह्मांशः । यथा विस्फुलिङ्गानामपेक्षया वह्निर्महान्, एवं जीवापेक्षया ब्रह्म महत् । वह्नेरपेक्षया विस्फुलिङ्गा यथा लघवः, एवं ब्रह्मापेक्षया जीवा लघवः–अर्थात् अणवः । विस्फुलिङ्गानां वह्नितः प्रादुर्भावो यथा विभागमात्रं, न तूत्पत्तिः, एवं जीवानां ब्रह्मतः प्रादुर्भावोऽपि विभागमात्रं, न तूत्पत्तिः । विस्फुलिङ्गा यथा निर्गमनानन्तरं वह्नौ पुनः प्रवेष्टुं योग्याः सन्ति, एवं जीवा अपि प्रादुर्भावानन्तरं ब्रह्मणि पुनः प्रवेष्टुं योग्याः सन्ति । यथा विस्फुलिङ्गाः प्रवेशानन्तरं वह्नितो भिन्ना न प्रतीयन्ते, एवं जीवा अपि मोक्षदशायां ब्रह्मणि प्रविष्टा ब्रह्मतो भिन्ना न प्रतीयन्ते । प्रवेशानन्तरं विस्फुलिङ्गा यथा पुनः प्रादुर्भवितुं योग्याः सन्ति, एवं परममुक्तिदशायां लीना अपि जीवाः पुनः स्वरूपेण प्रादुर्भवितुं योग्याः सन्ति । एते विस्फुलिङ्गदृष्टान्तेन प्रत्यायिताः सर्वे धर्माः श्रुतिस्मृतिव्याससूत्रप्रभृतिभिरनेकैः प्रमाणैः प्रतिपाद्यन्त इति नैषां स्वीकारे काप्यापत्तिरुपस्थिता भवितुं प्रभुः ।

(१८–२३) **पूर्वपक्षी**—अग्निविस्फुलिङ्गदृष्टान्तमहिम्नांऽशत्वप्रभृतीनां सप्तधर्माणां बोधनमनुचितमेव, यतो व्युच्चरणश्रुतौ न केवलं जीवात्मनामेव प्राकट्यमुपवर्ण्यते, किन्तु लोकप्राणान्तःकरणानामपि वर्ण्यते । यद्येतद्दृष्टान्तमहिम्ना जीवोंऽशोऽणुश्चेति सिद्ध्यति चेत्, लोकप्राणान्तःकरणादयः सर्वेऽप्यंशा अणवश्चेति सेत्स्यति ।

किञ्च लोकप्राणान्तःकरणादयोऽनित्या, जीवाश्च नित्याः । अनित्यानामुत्पत्तिः, नित्यानां चाविर्भावः । इत्थं च नित्यैरनित्यैश्चोभयैः सम्बद्ध्यमानाया 'व्युच्चरन्ति' इति क्रियाया उत्पत्तिराविर्भावश्चेत्यर्थद्वयं स्वीकरणीयम् । एकस्या एव क्रियाया अर्थद्वयं च 'सकृदुच्चरितः शब्दः सकृदेवार्थं गमयती'ति न्यायतो विरुद्ध्यते । यदि 'व्युच्चरन्ति' इति क्रियाऽऽवर्त्यते, तथापि क्लिष्टकल्पना त्ववश्यमेषा । अत उपरि परिचायितायां व्युच्चरणश्रुतौ बुद्धिप्राणप्रभृतीनामनित्यमायिकवस्तूनामुत्पत्तिर्वर्ण्यत इत्येव स्वीकरणं रमणीयम् ।

सिद्धान्ती—यदि केवलमग्निविस्फुलिङ्गदृष्टान्त एवांशत्वप्रभृति सप्तधर्माञ्जीवे बोधयेत्, तदा त्ववश्यं युष्मत्प्रदर्शिताऽऽपत्तिरपरिहारा स्यात्, परन्तु **'पादोऽस्य विश्वा**

भूतानि' 'एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः' इत्याद्या अनन्तश्रुतयोंऽशत्वप्रभृतीन् धर्मान् बोधयन्ति। अग्निविस्फुलिङ्गदृष्टान्ततः प्रतीतानामंशत्वप्रभृतिधर्माणां च जीवान्तः-करणप्राणादिभिः सह सम्बन्धस्तथा व्यवस्थया स्वीक्रियते, यथैतासां श्रुतीनां विरोधो न भवति। अतो युष्मत्प्रदर्शिताऽऽपत्तिः प्रस्तुतदृष्टान्तस्य बोधकशक्तिं कुण्ठीकर्तुं न क्षमते।

(२४) किञ्च 'व्युच्चरन्ति' इति क्रियाया अपि प्रकटीभवन्तीत्ययमेक एवार्थः स्वीक्रियते, अर्थद्वयस्वीकरणं सर्वथाऽनावश्यकमेव, यतो जडचेतनयोर्वर्तमानाया नित्यत्वविलक्षणतायाः प्रत्यायनायैकमेव प्राकट्यमाविर्भावप्राकट्योत्पत्तिप्रभृतिभिर्नानाशब्दैर्बोध्यते, वस्तुत उत्पत्ति-प्राकट्ययोर्भेदो नास्त्येव। इदमनेन प्राचीनाचार्यवचसा व्यक्तीक्रियते—

अनित्ये जननं, नित्ये परिच्छिन्ने समागमः।
नित्यापरिच्छिन्नतनौ प्राकट्यं चेति सा त्रिधा॥

अर्थः—अनित्यवस्तूनामभिव्यक्तिरुत्पत्तिः, नित्यपरिच्छिन्नवस्तूनामभिव्यक्तिः समागमः, व्यापकपदार्थानामभिव्यक्तिश्च प्राकट्यमित्यभिव्यक्तिस्त्रिविधा।

पूर्वपक्षी—जडो जीवश्च द्वयमपि ब्रह्माभिन्नमिति भवद्भिरङ्गीक्रियते, अत एतयोर्नित्य-तायां वैलक्षण्यस्वीकरणे किमपि कारणं नास्ति। किञ्च नित्यताबोधीनि वचनानि जड-जीवौ नित्यावित्येव कथयन्ति, न तु तत्र प्रकारविशेषं वदन्ति। अतो वैलक्षण्यस्वीकरण-मिदं निर्मूलमेवेति नादरभाजनं भवितुमर्हति।

ब्रह्मधर्माणां तारतम्येन तिरोभावाज्जडजीवान्तर्यामिस्वरूपभेदः।

(१२) **सिद्धान्ती**—ब्रह्मणा क्रीडार्थमेव जगन्निर्माणं कृतमिति **'स वै नैव रेमे ए-काकी न रमते स द्वितीयमैच्छ'**दिति श्रुतिर्वदति। क्रीडा च नानात्वनीचोच्चभावौ विना न सम्भवति, अत एतावपि जगति प्रकटीकृतौ। एतयोः स्वरूपं च **'एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय'** इति श्रुतिः परिचाययति। अत्र श्रुतौ **'एकोऽहं बहु स्याम्'** इतीयानंशो नानात्वं वक्ति। **'प्रजायेय'** इति च प्रकृष्टजननं, यच्च तात्पर्यतो नीचोच्चभावे पर्यवस्यति। अनयोरेव नानात्वनीचोच्चभावयोः प्रकटीकरणाय ब्रह्मणा स्वधर्माणां प्रापञ्चिकपदार्थेषु तारतम्येन तिरोधानं कृतमस्ति। तेषु कतिपये इह सोदाहरणं प्रदर्श्यन्ते।

(२०) ब्रह्मधर्मा यद्यपि बहवस्तथापि सत्, चित्, आनन्द इति त्रयो मुख्याः। एषां स्वरूपपरिचयं च **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'** इति ब्रह्मस्वरूपनिरूपिका श्रुतिर्ददाति। अत्र श्रुतौ 'सत्यं'—पदेन सदंशो, 'ज्ञानं'—पदेन चिदंशः, 'अनन्तं'—पदेन चानन्दांशो बोध्यते। कस्यांचन शाखायां **'सत्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म'** इत्येवमनन्तपदस्थाने 'आनन्द'—शब्द एव स्पष्टं पठ्यते। तेनाप्ययमेवार्थः स्फुटीभवति। एते च त्रयोऽपि धर्मा न

धर्मरूपेण, किन्तु धर्मिरूपेण प्रतीयन्ते । अत एव 'सत्यं ज्ञानमनन्त'मित्याद्याः श्रुतयोऽप्येवं वर्णयन्ति ।

एषां धर्माणां तिरोभावतारतम्यमहिम्ना जगति जडो जीवोऽन्तर्यामी चेति त्रयो विभागाः सन्ति । यत्र चित्, आनन्दश्चेति द्वयोरपि तिरोभावस्ते जडाः, येषु केवलमानन्दस्यैव तिरोभावस्ते जीवाः, येषु च सत्, चित्, आनन्दश्चेति त्रयोऽपि प्रकटाः, न कस्यापि तिरोभावस्ते अन्तर्यामिणः ।

जडेषु चिदानन्दयोस्तिरोभावेनोत्पत्त्यप्ययोपचयापचयप्रभृतयो विकृतयो लोचनगोचरीभवन्ति, परंतु जीवेषु चितो व्यक्ततया न तथा । केवलमानन्दस्य तिरोधानाद्दुःखमात्रं प्रतीयते । अन्तर्यामिषु च सच्चिदानन्दानां त्रयाणामपि प्रकटतया बाह्य आन्तरश्च न कोऽपि विकारः प्रतीतिपथपथिकीभवति ।

अयं जडजीवान्तर्यामिणां स्वरूपभेदो नानाश्रुतिस्मृतिवचननिचयपरिचायितोऽस्ति । अत एतस्य निर्वाहाय जडजीवान्तर्यामिणां स्वरूपेषु स्वीक्रियमाणं वैलक्षण्यं नाप्रमाणमकारणं वा भवितुमर्हति ।

जडजीवान्तर्यामिणां स्वरूपभेदोऽनादिः सादिर्वा ? ।

पूर्वपक्षी—जडजीवान्तर्यामिणां स्वरूपभेदोऽनादिः, सादिर्वा? । यद्यनादिश्चेद्, ब्रह्मणाऽयमाविष्कृत इति न संभवति, यतोऽनादिर्न केनाप्याविष्कृतो भवति, स हि स्वरूपेण सर्वदाऽवतिष्ठते । यदि सादिश्चेत्, जडजीवयोः प्रकटीकरणावसरे निमित्तभूतानां पूर्वकर्मणामभावेन प्रकटीकरणं न संभवति । यदि निमित्तभूतकर्मणामभावेऽपि लीलोल्लसितलालसेन ब्रह्मणाऽयं स्वरूपभेदो लीलाहेतवे कृतश्चेत्, एतत्कर्तुर्ब्रह्मणो ब्रह्मत्वमेव लुप्तम्, यतो हि शास्त्रेषु ब्रह्म दयोदारमाप्तकामं चेत्युच्यते । दयोदारं च कथमेवं निर्निमित्तमानन्दं तिरोभाव्य जीवान् दुःखिनो विदध्यात् । कथं चाप्तकामं सदपि लीलासुखं लिप्सेत । अतो यथा भवता पूर्वमुपपादितस्तथा तु जडजीवान्तर्यामिस्वरूपभेदः सर्वथा नोपपद्यते ।

(२१) **सिद्धान्ती**—अहो महीयः किल विस्मयास्पदं, यदनन्यसमस्वतन्त्रतापात्रं स्वेच्छाबलेनैव नाना ब्रह्माण्डखण्डानि निर्माति, तत्तु न ब्रह्मेश्वरादिशब्दवाच्यं भवितुमर्हति । यच्च किल जीवकृतकर्मकलापपरतन्त्रं सत्प्रपञ्चं रचयति तद्ब्रह्मेश्वरश्चेति । न हि सर्वविधसामर्थ्यपात्रं विनाऽन्यः कश्चनेश्वर इति वक्तुं शक्यः । यश्चैवंविधः, स कथं जीवकृतकर्मपारतन्त्र्येणात्मानं निगडयिष्यति । अतो दयालुताऽऽप्तकामताभङ्गं हेतूकृत्य सर्वत्रापीश्वरस्य जीवकृतकर्मपारतन्त्र्यस्वीकारः सर्वथाऽनुचित एव ।

किञ्च सर्वेऽपि जडजीवान्तर्यामिणो ब्रह्माभिन्नाः सन्ति । अतो ब्रह्म यदेषु लीलायै

धर्मतिरोभावेन वैचित्र्यं रचयति, तेनाप्तकामताया दयालुतायाश्च भङ्गोऽपि न शङ्कितुं शक्यः, यतो हि आप्तकामता इतरापेक्षायां कृतायां भज्यते, दयालुता च परपीडायाम् । इह च ब्रह्मणोऽन्यः कोऽपि नास्ति ।

किञ्च दयालुताभङ्गादयो दोषाः परतन्त्रमसमर्थं च स्पृशन्ति, न तु समर्थं स्वतन्त्रं च । दृश्यते हि लोके, साधारणपुरुषेण निष्कारणं स्वल्पेऽपि परपीडने कृते, तस्मिन्निर्दय इति निन्दावादः, परन्तु न साधारणापराधेऽपि क्रोधेन सेवकस्य सर्वस्वं हृतवति राजनि । अत एषां दोषाणां भयेन जडजीवान्तर्यामिणां स्वरूपभेदोऽनादिरित्यङ्गीकरणं नावश्यकम् ।

प्रापञ्चिकपदार्थवैचित्र्ये धर्माधर्मौ हेतुरीश्वरेच्छा वा ।

पूर्वपक्षी—प्रापञ्चिकपदार्थेषु वैचित्र्यं स्रष्टुं, जीवेभ्यः सुखदुःखे दातुं चेश्वरो जीवकृतधर्माधर्मौ नापेक्षते इति भवता न वक्तुं शक्यते, यतो भवान् स्वमते व्याससूत्रानुसारेणैव सर्वं निर्णयति, व्याससूत्रं च परमात्मा धर्माधर्मानुसारेणैव जीवेभ्यः सुखदुःखे ददातीति वदति ।

तदिदं व्याससूत्रम्—

'कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः' ।

अर्थः—सुखकारणं धर्मो दुःखकारणं चाधर्म इति वेदोक्तिर्व्यर्था मा भवत्वित्येतदर्थं परमात्मा जीवेभ्यो धर्माधर्मानुसारेणैव सुखदुःखे ददाति ।

अनेनैव परमात्मा प्रपञ्चं धर्माधर्मानुसारेण रचयतीत्यपि सिद्धम्, यतः सुखदुःखोपभोगसाधनं प्रपञ्च एव ।

किञ्च स्वामी सेवाऽनुरूपं वेतनं सेवकाय प्रयच्छति, परन्तु सोऽसमर्थ इति लोके न केनापि प्रोच्यते, अतः ईश्वरो यज्जीवकर्माण्यपेक्ष्य जीवेभ्यः सुखदुःखे ददाति, तेन नानीश्वरतां यास्यति ।

(२२) **सिद्धान्ती**—भवतोक्तस्य **'कृतप्रयत्नापेक्ष'** इति सूत्रार्थस्य 'धर्माधर्मानुसारेणे'त्येतावानंशः 'कृतप्रयत्नापेक्ष' इति भागस्यार्थो विद्यते । अत्र च भागे धर्माधर्मबोधकः कश्चन शब्द एव नास्ति । श्रूयमाणः 'प्रयत्न'—शब्दश्च शारीरिकव्यापारकारणीभूतो य आत्मधर्मः, यं च कृतिरिति केचन दार्शनिकाः कथयन्ति, स एवार्थः । कदाचन गौणमार्गेण 'प्रयत्न'—शब्दो धर्माधर्मबोधक इति मञ्जूरीक्रियेतापि, परन्त्वेवं सति 'विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्य' इत्यग्रे प्रयुक्तयोः विहितप्रतिषिद्धशब्दयोः स्वारस्यं प्रणश्यति, यतो हि 'विधिनिषेधे'ति लघ्वक्षरशब्दद्वयं परित्यज्य यो विहितनिषिद्धेति दीर्घाक्षरशब्दयोः प्रयोगः कृतः, सोऽयं धर्माधर्मयोर्बोधायैव कृतः । अथ धर्माधर्मयोर्बोधो यदि पूर्वं प्रयुक्तेन 'प्रयत्न'-

शब्देनैव भवितुमर्हति चेत्, इह पुनस्तयोर्बोधनाय 'तदवैयर्थ्यादिभ्यः' इत्येवं तच्छब्द-प्रयोगेनैव लाघवाद्भवितव्यम् । यदि स्पष्टं बोधनाय विशेषवाचकशब्दस्योपन्यासोऽपेक्ष्यते चेत्, तात्पर्ये भेदाभावेन लघ्वक्षरौ 'विधिनिषेध'-शब्दावेव प्रयुञ्जाम् ।

पूर्वपक्षी—'प्रयत्न'-शब्दस्यात्मधर्मः कृतिरेवार्थ इति न वक्तुं शक्यते, यतोऽनेकत्रोदाहरणेषु 'प्रयत्न'-शब्दस्य कायिकव्यापारोऽप्यर्थ इति श्रुतम् । अतः प्रसङ्गसङ्गतिमहिम्ना 'प्रयत्न'-शब्दस्य धर्माधर्मावर्थ इति स्वीकरणमपि नारमणीयम् ।

यद्यपि विहितप्रतिषिद्धशब्दयोः स्थाने तच्छब्दप्रयोगेन विधिनिषेधशब्दयोः प्रयोगेन वा वाञ्छितार्थस्य बोधः संपादयितुं शक्यते, परन्तु ऋषिप्रणीतेषु शास्त्रेषु सर्वत्र शब्दलाघवं न विशेषेणाद्रियते । अतो लघ्वक्षरविधिनिषेधशब्दयोः परित्याग एव 'प्रयत्न'-शब्दस्य धर्माधर्मबोधकतां न निषेद्धुं शक्नोति । किञ्च युष्माकं मतेऽपि विहितनिषिद्धशब्दयोर्धर्माधर्मावेवार्थः । अत इयमापत्तिर्युष्माकमपि मते विद्यत एव ।

सिद्धान्ती—'कृतप्रयत्नापेक्ष' इति सूत्रे 'प्रयत्न'-शब्देन यौ पुराकृतधर्माधर्मौ भवता बोधयितुमिष्येते, तौ जीवैः स्वतःकृतौ, ईश्वरेण कारितौ वा ? । यदि स्वतःकृतौ, तर्हि अधुनाऽपि स्वतः करिष्यन्ति, पुनरीश्वरः कारयतीति किमर्थं स्वीक्रियते । यदीश्वरेण कारितौ, तर्हि पूर्वपूर्वधर्माधर्मानुसारेणोत्तरोत्तरं जगदीश्वरो धर्माधर्मौ कारयतीति भवतामङ्गीकृतिर्न सङ्गच्छते, यत इयं, जन्मान्तरीयपुण्यकर्मणां संस्कारोदयेन यदा जीवः पुण्यं कर्म कर्तुं काङ्क्षति, तदा जगदीश्वरस्तथाविधं कर्म कारयति । यदा च जन्मान्तरीयपापकर्मणां संस्कारोदयेन पापकर्म कर्तुमभिप्रैति, तदा जगदीश्वरस्तथाविधं कर्म कारयतीत्यर्थे पर्यवस्यति । एवं स्वीकृते येषां संस्काराणां प्रभावेन जीवाः सदसद्वा कर्म कर्तुमिच्छन्ति, त एव संस्कारास्तथाविधे कर्मणि जीवं प्रवर्तयिष्यन्त्यपीति सिद्धया प्रवर्तकस्येश्वरस्य वैदिकविधिनिषेधानां चावश्यकतैव प्रणश्यति । एवं भवदभिप्रायस्वीकारेणेश्वरवैदिककर्मकाण्डधर्मशास्त्रप्रभृतयो भूयांसो मर्यादानिर्वाहका व्यर्थीभवन्तीति न स्वीकर्तुं शक्यते ।

पूर्वपक्षी—यागहोमादिकर्माणि जडतया जीवेभ्यः स्वतःफलं समर्पयितुं न प्रभवन्ति । अतः फलसमर्पक ईश्वरोऽवश्यं स्वीकरणीय एव । किञ्च जन्मान्तरीयकर्मानुसारेण सदसत्कर्मसु प्रवृत्तिर्भवतीति स्वीकारेऽपि वैदिकविधिनिषेधानां धर्मशास्त्राणां च वैयर्थ्यं न भवितुमर्हति, यतः पूर्वकर्मवासनया प्रवृत्तौ सत्यामपि करिष्यमाणकर्मणां स्वरूपस्य फलस्य च परिचयाय वैदिकविधिनिषेधादयोऽपेक्ष्यन्ते ।

सिद्धान्ती—यागहोमादिवेदोक्तकर्मणां स्वरूपं कीदृशम् ?, एभिश्च यथोक्तफललाभो भवितुमर्हति न वेत्यादिनिश्चयः केवलं वेदेनैव भवितुमर्हति, नान्येन । अतो वेदो यदि

यागहोमादिकर्मभिः स्वर्गो लब्धुं शक्यत इति वदति चेत्, एतदनुरोधेन यागादिकर्मणां स्वरूपमेव तथाविधमङ्गीक्रियताम्, येनेश्वरस्यापेक्षैव न भवेत्।

किञ्च वैदिकविधिनिषेधानां धर्माधर्मयोः स्वरूपज्ञापन उपयोग इत्यपि वक्तुं न शक्यते, यतो भवन्तो, नेश्वरः साक्षात् कञ्चन प्रवर्तयति निवर्तयति वा, किन्तु वैदिकविधिनिषेधानां द्वारैव तथा करोतीति स्वीकुर्वन्ति। यदि प्रस्तुतपक्षसमर्थनायेश्वरः स्वेच्छयैव प्रवर्तयति निवर्तयति च, न वैदिकविधिनिषेधानां द्वारेत्युच्यते चेत्, जन्मान्तरीयकर्मसंस्काराणां सहायता व्यर्थीभवति, यत एतां विनापीश्वरः स्वेच्छया प्रवृत्तिनिवृत्ती संपादयितुं शक्नोति।

पूर्वपक्षी—जन्मान्तरीयकर्मसंस्काराणां सहायतां विनैव यदीश्वरः स्वेच्छया शुभाशुभकर्मसु जीवानां प्रवृत्तिं संपाद्य कर्मानुरूपं फलं दास्यति, तर्हि विषमो निर्घृणश्च प्रमाणीभविष्यति। अत उक्तसंस्काराणां सहायतास्वीकारः सर्वथाऽऽवश्यक एव।

सिद्धान्ती—जन्मान्तरीयकर्मसंस्कारानुसारेण शुभाशुभकर्मसु जीवा यदि स्वयं प्रवर्त्तेरन्, ततश्चेश्वरस्तेभ्यः कर्मानुरूपं फलं दद्यात्, तदा त्वीश्वरे वैषम्यनैर्घृण्यदोषयोः स्पर्शो न संस्रष्टुं प्रभुर्भवेत्, परन्तु पूर्वकर्मवासनासाहाय्ये सत्यपि यदीश्वरः स्वयं शुभाशुभकर्माणि कारयति तदनुरूपं च फलं ददाति चेत्, अवश्यं वैषम्यनैर्घृण्यदोषयोः स्पर्शो भविष्यत्येव।

किञ्च जीवा हि विवेकविकलाः सन्ति, न स्वीये हिताहिते विचारयितुं क्षमन्ते। कदाचन कृतेऽपि समुचितविचारे न तदनुसारेण हितावाप्तये चेष्टितुं पर्याप्नुवन्ति। यदीदृशदीनदशाञ् जीवानीश्वरः सर्वज्ञः सर्वसमर्थोऽपि सन् सत्कर्मसु प्रवर्त्य सुखं न ददाति चेत्, अवश्यं विषमो निर्घृणश्चेति निखिलैर्निष्पक्षपातं वक्ष्यते, जन्मान्तरीयकर्मसंस्काराणां सहायता नेश्वरमाभ्यां वैषम्यनैर्घृण्यदोषाभ्यां मोक्तुं शक्नोति।

पूर्वपक्षी—भवतां मते त्वितोऽपि महत्यापत्तिर्वर्तते, यतः **'एष उ एव साधु कर्म कारयति' 'एष उ एवासाधु कर्म कारयति'** इति श्रुतिद्वयं दर्शयित्वा प्रवर्तने निवर्तने च केवलमीश्वरेच्छैव कारणमिति भवन्तो वदन्ति। एवं स्वीकारे च वैषम्यनैर्घृण्यदोषौ त्वापतत एव, परन्तु सहैव वैदिकविधिनिषेधा अपि व्यर्थीभवन्ति, यतः पुण्यकर्मसु प्रवृत्तिः, पापकर्मभ्यश्च निवृत्तिरेतयोर्बलेन भवति स्म, सा संप्रति परमात्मेच्छयैव संपाद्यते।

सिद्धान्ती—अस्य प्रपञ्चस्य रचना परमात्मना क्रीडार्थं कृताऽस्ति। क्रीडा च नियमापरपर्याया मर्यादाया विना न भवितुमर्हति, अतः सृष्टेः प्रारम्भ एव 'अयं जीवोऽस्मिन् देशे काले चैभिः साधनैः सुखं दुःखं वा लभता'मित्येवं प्रतिजीवं नियमान् निर्मितवान् परमात्मा। एषामेव च परिचयाय वेदमाविश्चकार। यानि सुखसाधनानि तानि वेदे कर्त-

व्यतया निर्दिश्यन्ते, यानि च दुःखसाधनानि तानि निषिध्यन्ते । इदं सुखदुःखसाधनज्ञापनमेव वैदिकविधिनिषेधानां फलम् । अयं सर्वोऽप्यर्थः 'कृतप्रयत्नापेक्ष' इति सूत्रेण व्यक्तीक्रियते ।

अयं हि सूत्रार्थः—**कृतः** सृष्ट्यर्थं कृतो यः **प्रयत्नः** 'अयं जीवोऽस्मिन् देशे' इत्येवंरूपाणां पूर्वोक्तनियमानां निर्माणप्रयत्नः **अपेक्षः** तमपेक्षमाण एव तु सुखदुःखसाधनानि कारयति, सुखदुःखे च प्रयच्छतीति शेषः । तत्र हेतुः—**विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः** वेदे ये विहिता, ये च निषिद्धास्ते मा व्यर्था भवन्त्वित्येतदर्थम् ।

यद्यपि सुखदुःखसाधनेषु ब्रह्मैव प्रवर्तयति निवर्तयति च, तदनुरूपं फलमपि च ब्रह्मैव ददाति, परंतु जीवा ब्रह्मांशत्वाद् ब्रह्मणोऽभिन्नाः सन्ति, वैषम्यनैर्घृण्यदोषौ च भेदप्रतिवेशिनौ, नाभेदेऽवस्थातुमर्हत इति सविस्तरं पूर्वमुक्तम् ।

जीवो यदि ब्रह्मांशस्तर्हि सर्वज्ञः कुतो न ? ।

(१९–२०) **पूर्वपक्षी**—जीवो ब्रह्मांश इति तु न संभवति यतो हि जीवोऽल्पज्ञोऽज्ञो भ्रान्तश्च, ब्रह्म तु सर्वज्ञम् । किञ्च यथा विस्फुलिङ्गोऽल्पप्रकाशस्तथा जीवोऽल्पज्ञ इति तु वक्तुं क्षममपि, परन्तु ज्ञानविरोधिनोरज्ञानभ्रमयोरवस्थानासम्भवेन ज्ञानात्मा जीवो भ्रान्तोऽज्ञश्चेति तु सर्वथाऽसम्भवमेव । न हि विस्फुलिङ्गे कदाचिदपि प्रकाशविरोधिनोऽन्धकारादयो धर्मा अवस्थितिं लभन्ते ।

किञ्च जीवो ब्रह्मांशश्चेद् ब्रह्मवत्समर्थोऽपि कथं न ? । या हि दाहकशक्तिरग्नौ, सा तदीये विस्फुलिङ्गेऽपि विद्यते । किञ्च शरीरैः सह सम्बन्धात्सामर्थ्यं प्रणष्टमित्यपि न वक्तुं शक्यम्, यतस्तथाविधेऽप्रतिहतसामर्थ्ये वर्तमाने सति नानादोषपरिपूर्णैः प्राकृतशरीरैः सह सम्बन्ध एव न संभवति, सम्बन्धात्पूर्वं च कारणाभावेन सामर्थ्यप्रणाशो न भवितुमर्हति ।

'यथाऽग्नेः क्षुद्राः' इति श्रुतिस्तु जीवोंऽश इति न वक्ति, किन्तु ब्रह्मणि वर्तमानानां जीवानां सर्गारम्भे केवलं ब्रह्मणः सकाशाद्बहिर्निर्गमनमेव वक्ति । एवं, ब्रह्मभिन्नः कश्चन द्रष्टा नास्तीति वदन्त्या **'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा'** इति श्रुतेरप्यंशांशिभावेन जीवब्रह्मणोरभेदोऽत्यन्ताभेदो वेति न फलिताशयः, किन्तु भ्रमसंशयादिदोषस्पर्शशून्यं यादृशं द्रष्टृ ब्रह्म तादृशो नान्य इत्येवाशयः । यथा **'पार्थ एव धनुर्धर'** इत्यस्य पार्थप्रतिमोऽन्यो धनुर्धरो नास्तीत्याशयः ।

किञ्च स्पष्टं पादांशादिशब्दैर्जीवं बोधयन्तीनां **'पादोऽस्य विश्वा भूतानि'** **'ममैवांशो जीवलोके'** इत्यादिश्रुतिस्मृतीनामपि यथाऽग्नेर्विस्फुलिङ्गोंऽशस्तथा जीवो ब्रह्मणोंऽश इति नाभिप्रायः, किन्तु जीवश्चैतन्यगुणेन ब्रह्मसदृशोऽणुपरिमाणतया ब्रह्मणोऽपकृष्टश्चेत्येवा-

भिप्रायः। यथा चन्द्रमण्डलाच्छतांशो गुरुमण्डल इति वाक्ये। अतो जीवो ब्रह्म—स्वरूपो ब्रह्मांशो वेति न वक्तुं शक्यते, जीवो ब्रह्मणः सर्वथा भिन्न एव।

ईश्वरेच्छया धर्मस्वरूपं ज्ञानं तिरोहितमस्तीत्यतो जीवोऽज्ञः।

सिद्धान्ती—यथा तेजः सूर्यस्य स्वरूपं धर्मश्च, एवं ज्ञानमपि ब्रह्मणः स्वरूपं धर्मश्च। तत्र **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मे'**ति श्रुतौ ब्रह्मणः स्वरूपात्मकं ज्ञानं निरूप्यते, **'स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया चे'** त्यत्र धर्मात्मकम्। भगवानिति शब्दोऽपि भगं ज्ञानं विद्यतेऽस्मिन्निति व्युत्पत्त्या ब्रह्मणि धर्मात्मकं ज्ञानमप्यस्तीति प्रमाणीकरोति। यद्यपि ब्रह्मणो धर्मा ब्रह्मस्वरूपा एव सन्ति, **'एकमेवाद्वितीय'** मित्याद्यद्वैतश्रुत्यनुरोधेन ब्रह्मणोऽतिरिक्तमपि किंचिदस्तीति वक्तुमशक्यत्वात्; तथाऽपि तेजोवद्धर्मत्वेन धर्मित्वेन चोभयथाऽपि धर्माणां प्रतीतिर्भवतीति श्रुतयोऽप्येवमेव वर्णयन्ति। अतः श्रुत्यनुसारिभिरस्माभिरपि तथैव स्वीकर्तव्यम्। श्रौतेऽर्थे श्रुतेरेव शरणीकरणीयत्वात्।

अस्यैव धर्मरूपस्य ज्ञानस्य, ब्रह्मणा क्रीडायामपेक्षितस्य भेदस्य सिद्धये जीवे तिरोभावः कृतो वर्त्तते। अत एव भ्रमसन्देहादिमिथ्याज्ञानानि जीवे प्रतीयन्ते।

ईश्वरेच्छयैव जीवेष्वैश्वर्यादयोऽन्येऽपि धर्मास्तिरोहिताः सन्ति।

भगवानिति शब्देन ब्रह्मण्यैश्वर्यं, वीर्यं, यशः, श्रीर्वैराग्यं चेति पञ्च धर्मा ज्ञानभिन्ना अन्येऽपि बोध्यन्ते। ज्ञानवदेतेऽपि धर्मा जीवेषु तिरोहिताः सन्ति। ऐश्वर्यतिरोभावेनैव जीवेषु दैन्यं पारतन्त्र्यं सामर्थ्यविरहश्च प्रतीयते। वीर्यतिरोभावेनैव सर्वाणि दुःखानि सहन्ते। यशस्तिरोभावेनैव नितान्तं हीनो वर्तते। श्रीतिरोभावेन जन्ममरणाद्यनेकापत्तीरनुभवति। अयं धर्मतिरोभावो भगवता वेदव्यासेन **'पराभिध्यानात्तु तिरोहित'**मिति सूत्रेण वर्णितः। अस्यैव धर्मतिरोभावस्य प्रभावेन च जीवब्रह्मणोरत्यन्तवैलक्षण्यं प्रतिभासते, वस्तुतो जीवो ब्रह्मांशत्वाद् ब्रह्मैव।

जीवा ब्रह्मणो निजांशाः।

(२३) किञ्च **'पादोऽस्य विश्वा भूतानि' 'ममैवांशो जीवलोके'** इत्यादिश्रुतिस्मृतिवचनेषु पादांशादिशब्दानां, यथा चन्द्रमण्डलाच्छतांशो गुरुमण्डल इत्यादिवाक्येष्वंशशब्दस्य गौणोऽर्थः स्वीक्रियते, तथा गौणोऽर्थो न स्वीकर्तुं शक्यते, नापि च, यथा करचरणादयः पुरुषस्य निजांशाः पुत्राश्च विभिन्नांशास्तथा मत्स्यप्रभृतयोऽवतारा निजांशा जीवाश्च विभिन्नांशा इति वक्तुं शक्यते, यतो हि भगवतो वेदव्यासस्याभिप्रायादिदं विरुध्यते। तथा च तदीयं सूत्रम्—

'प्रकाशादिवन्नैवं परः।'

भावार्थः—यथा सूर्यस्य वह्नेश्च तेजसाऽन्ये परितप्यन्ते, परन्तु न स्वीयतेजसा तौ

स्वयम्, यतस्तत्तेजो न तयोः स्वरूपतो विभिन्नमस्ति, एवं ब्रह्मापि जीवानां सुखदुःखाभ्यां न स्पृश्यते, यतो ब्रह्मणो भिन्नं न किमप्यस्ति, नापि ब्रह्मणः क्वापि भ्रममूला भेदबुद्धिरस्ति। जीवानामविद्यावशेन सर्वत्र भेदः प्रतिभाति, अत एते एव नानाविधैः सुखदुःखैः क्लिश्यन्ते।

अनुज्ञापरिहारौ देहसम्बन्धाज्ज्योतिरादिवत्।

भावार्थः—यथा चाण्डालकलशेन जलस्य, स्मशानेन वह्नेश्च योंऽशः सम्बद्ध्यते स एव जनैरपवित्र इति मत्वा परिह्रियते, न तु जगति वर्तमानाः सर्वेऽपि जलवह्नयः, एवं शरीरेष्वध्यासात्मकं सम्बन्धं कल्पितवतां जीवानामेव शरीरदोषैः सम्बन्धो भवति न ब्रह्मणः। अतः शुद्ध्यशुद्धी ग्राह्यताऽग्राह्यता चेति विचार एष्वेवावकाशं लभते, न तु ब्रह्मणि।

अनेन सूत्रद्वयेन जीवगतानां सुखदुःखानां गुणदोषाणां च ब्रह्मणि स्पर्शो न भवतीति यः परिहारः कृतः, सोऽयं जीवो ब्रह्मणो निजांशश्चेत्तदैव संभवति, यतो हि नात्यन्तमसम्बद्धस्य भिन्नस्य गुणदोषैः कश्चन सम्बद्ध्यते। न हि देवदत्तस्य शरीरे केनाप्याघाते यज्ञदत्तस्य शरीरे वेदना समुत्पद्यते। अतश्चन्द्रमण्डलगुरुमण्डलवत् पितृपुत्रवद्वा न जीवब्रह्मणोः कथमपि भेदः स्वीकर्तुं शक्यते।

(१८) **पूर्वपक्षी**—अन्तर्यामिब्राह्मणे जीवा हि ब्रह्मणः शरीरमित्युक्तम्। शरीरशरीरिणोश्च भेदो लोके प्रत्यक्षीक्रियते। अतो ब्रह्मणो भिन्नो जीव इत्येव मन्तुमुचितम्। याश्च श्रुतयो जीवो ब्रह्मणोंऽश इति वदन्ति, तासामपि तात्पर्यं यथा पुरुषस्य करचरणादयोऽवयवा अंशास्तथा ब्रह्मशरीरं जीवोऽपि ब्रह्मांश इत्यस्ति। अतो ब्रह्मणो भिन्नो जीव इति स्वीकारो न केनापि विरुध्यते।

सिद्धान्ती—यथाऽन्तर्यामि-ब्राह्मणे जीवा ब्रह्मणः शरीरमित्युक्तम्, तथैव पृथिवीप्रभृतयो जड-पदार्था अपि ब्रह्मणः शरीरमित्युक्तम्। अतः केवलं शरीरत्वं लक्ष्यीकृत्यैव जीवा ब्रह्मांशा इत्युच्यते चेद् जडा अप्यंशा इति कथं नोच्यते। किञ्च **'एकोऽहं बहु स्याम्'** इति श्रुतौ ब्रह्म **'एक'**-पदेन सृष्टेः प्रारम्भात्पूर्वं स्वभिन्नस्य सत्तां निषेधति। अतो जीवजडाभिधं ब्रह्मशरीरं ब्रह्मणः सर्वथा भिन्नं सर्वदा वर्तमानं च चेद्, इयं श्रुतिर्विरुध्यते। यद्यपि जनान्तरसन्निधानाभावे सर्वेऽपि पुमांसः इहाहमेकोऽस्मीति मन्यन्ते, परन्त्वेवंविधं मननं मनुष्येष्वेव संभवति, न ब्रह्मणि, यतो हि मनुष्या अज्ञानवशेन स्वशरीरमात्माऽभिन्नं मन्यन्ते, ब्रह्म त्वज्ञानभ्रमप्रमादादिभिरत्यन्तमस्पृष्टं, न भिन्नं जडजीवाभिधं स्वशरीरमभिन्नमिति मन्तुमर्हति। किञ्च **'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्' 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म'** इत्याद्या अन्या अप्यनेकश्रुतयो ब्रह्म-भिन्नं वस्तु निषेधन्ति। अतो ब्रह्मभिन्नो जीव इति न कस्यापि श्रद्धेयं भवितुमर्हति।

जीवो नाणुः ।

(२६) **पूर्वपक्षी**—यदि जीवो ब्रह्माभिन्नश्चेद्, ब्रह्मवद्व्यापकोऽपि स्याद् , यतो नाणुव्यापकयोरभेदो भवितुमर्हति । किञ्च **'स वा एष महानज आत्मा' 'आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः' 'नित्यः सर्वगतः स्थाणुः'** इत्याद्या अन्या अपि नानाश्रुतयः स्मृतयश्च जीवो व्यापक इति कथयन्ति ।

किञ्च यौक्तिकविचारेणापीदमेव समुचितं प्रतिभाति, यतो हि सर्वस्मिञ्छरीरे व्याप्तं यच्चैतन्यं तज्जीवस्य गुणः, गुणश्च स्वगुणिनो नाधिकप्रदेशेऽवस्थातुमर्हति । जीवो यद्यणुः स्यात्तदीयगुणश्चैतन्यं सर्वमपि शरीरं न व्याप्नुयात् , शरीरस्य तावत्येव प्रदेशेऽवतिष्ठेत यावति जीवो वसति ।

किञ्च लोके कश्चनैवंविधो दृष्टान्तोऽपि नास्ति, यत्र धर्मिणोऽधिकप्रदेशे धर्मस्य (गुणस्य) अवस्थितिरस्तीति प्रत्यक्षीक्रियेत। यो हि पुष्पप्रभृतीनां गन्धो बहुदूरादाघ्रायते, सोऽपि वायूपनीतपुष्पपरोक्षपरमाणुसमाश्रय एवास्ति । या चैकदेशे लग्नस्य चन्दनबिन्दोः शीतलता सर्वत्रापि शरीरेऽनुभूयते, साऽपि चन्दनबिन्दुसूक्ष्मकणप्रसरणलब्धजन्माऽस्ति, अतः सूक्ष्मचन्दनकणाश्रयैव ।

मणिप्रभाया यद्यपि मणिप्रदेशाधिकप्रदेशे स्पष्टमेवावस्थितिः प्रतीयते । मणेरवयवाश्च घनसंसृष्टा इति पवनप्रभावेनैषां दूरगमनमपि न संभवति, परन्तु प्रभा मणेरुत्पन्नं विरलावयवं द्रव्यान्तरमस्ति, न तु गुणः । इत्थं च दृष्टान्ताभावेनात्मप्रदेशाधिकप्रदेशे आत्मगुणश्चैतन्यमवस्थातुमर्हतीति न केनापि स्वीकर्तुं शक्यते ।

यद्यपि जीवः शरीरपरिमाण इति स्वीकारे चैतन्यस्य शरीरव्यापिनी स्थितिः समर्थयितुं शक्यते, परन्तु शरीरपरिमाणो जीवो मध्यमपरिमाण एव स्यात् , मध्यमपरिमाणश्च दृष्टान्ताभावेन न नित्यो भवितुमर्हतीति नित्यत्वप्रतिपादकशास्त्रं विरुध्यते ।

इदं हि सर्वस्यापि तात्पर्यम्—जीवोऽणुश्चेत् चैतन्यस्य शरीरव्याप्तिर्न संभवति, मध्यमपरिमाणश्चेत्, नित्यत्वं न संभवति, अतो जीवो व्यापक एवेति स्वीकर्तव्यम् ।

किञ्च याः श्रुतयो जीवोऽणुरिति वदन्ति, तासामपि तात्पर्यं जीवो दुर्बोध इति प्रमाणीकरणमेव । अतो न कश्चिद्विरोधोऽपि ।

जीवोऽणुरस्ति ।

(२७) **सिद्धान्ती**—जीवो न व्यापकः, किन्त्वणुरेवास्ति । यतो व्यापकात्मवादिन्यः श्रुतयो ब्रह्मनिरूपणप्रसङ्गसङ्गिन्यः सन्ति । अत एताभिर्ब्रह्म व्यापकमित्येव सिद्ध्यति, न तु जीवो व्यापक इति । याश्च श्रुतिस्मृतयो जीवोऽणुरिति कथयन्ति, तासामप्यभिप्रायो जीवः

परमाणुवद्बोध इति प्रमाणीकरणं नास्ति, किन्तु वस्तुतो जीवस्याणुत्वबोधनमेव, यतो हि आसामर्थनिर्णयाय प्रवृत्तं व्याससूत्रमपि जीवोऽणुरिति भणति । इदं हि व्याससूत्रम्—

'नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्'

अर्थः—जीवोऽणुर्वर्तते, यतो हि व्यापकात्मवादिन्यः श्रुतयो ब्रह्मनिरूपणप्रकरणे पठिताः सन्ति ।

यावति प्रदेशे जीवस्य स्थितिरस्ति ततोऽधिकप्रदेशेऽपि तद्गुणश्चैतन्यमवस्थातुमर्हतीति दृष्टान्तप्रदर्शनमुखेनेमानि सूत्राणि प्रमाणीकुर्वन्ति—

'व्यतिरेको गन्धवच्च'

अर्थः—यथा गन्धः स्वधर्मिसंस्पृष्टप्रदेशादधिके प्रदेशेऽप्यवतिष्ठते, एवं हृदयस्थजीवस्य धर्मश्चैतन्यमपि सर्वं शरीरं व्याप्तुं पर्याप्तमस्ति ।

'अविरोधश्चन्दनवत्'

अर्थः—यथा शरीरैकदेशे स्थितस्यापि चन्दनबिन्दोः शीतलता सर्वत्र शरीरे प्रसरति, एवमेकदेशस्थितस्याप्यणोर्जीवस्य चैतन्यं सकलेऽपि शरीरे सञ्चरति ।

'गुणाद्वालोकवत्'

अर्थः—यथैकदेशस्थितस्यापि दीपस्य प्रकाशः सर्वं मन्दिरं समुज्ज्वलयति, एवं हृदयदेशे स्थितस्याणुजीवस्यापि चैतन्यं सर्वं शरीरं चेतयते ।

यच्चैतानि पूर्वपक्षसूत्राणीत्युक्त्वा पुष्पाणां गन्धः, चन्दनबिन्दोः शीतलता, दीपस्य च प्रकाशो यत्सुदूरे प्रदेशे वर्तमानोऽनुभूयते, तस्य कारणं पुष्पचन्दनादिसूक्ष्मावयवानां तावत्पर्यन्तं प्रसरणमेव, न तु द्रव्यं विहाय गन्धादिगुणास्तावत्पर्यन्तं गन्तुमर्हन्तीति यौक्तिकविचारेण खण्डनं कृतम्, तदपि विवेकविरहविलसितमेव, यतो हि मन्थरशीतवाते प्रभाते बहुदूरादेव देहिभिरचिरविकचकुन्दादिकुसमगन्धः शिङ्घ्यते । इयद्दूरप्रदेशव्यापनाय च भूयांसोऽवयवा अपेक्ष्यन्ते । इयन्तोऽवयवा यदि वायुवेगेन पुष्पेभ्यः पृथग्भवन्ति चेत्, पुष्पाण्येव नङ्क्ष्यन्ति, सरन्ध्राणि वा भविष्यन्ति । गन्धं शिङ्घमाणानां पुण्यप्रभावेन वायुवेगनिर्गतावयवानां स्थाने तत्क्षणमेव नव्यावयवा आविर्भवन्तीति तु न वक्तुं शक्यते, यतः अवयवपूरकपुण्यविशेषस्य सत्ता पुष्पाविनाशदर्शनतो लब्धजन्मनाऽनुमानेन निश्चीयते, सुदूरप्रदेशे गन्धस्य स्थितिस्तु प्रत्यक्षेण । अत एतादृशपुण्यविशेषकल्पनापेक्षया तु द्रव्याधिकदेशे गन्धस्थितेः स्वीकृतिरेव सरला सरणिः । किञ्च प्रवातप्रदेशवर्तिनां पुष्पादीनामवयवाः कदाचन कथञ्चन पवनप्रभावेन पृथग्भवेयुरपि, परन्तु वणिजां विपणिगर्भगृहेषु वर्तमानानां चर्मपुटवेष्टितमृगमदानामवयवा वायुसंसर्गाभावेन पृथग्भवितुं न प्रभवः,

गन्धस्तु तत्रापि प्रत्यासन्नैः शिङ्घ्यत एव । एवं लशुनस्पर्शलग्नगन्धस्य पाणेर्मृत्स्नामर्दनपूर्वकं पर्याप्तपानीयेन पुनः पुनः प्रक्षालनेऽपि नापैति दुर्गन्धः । यदि स्पर्शमात्रेण पाणौ लग्ना लशुनावयवाः एव गन्धमुद्गिरन्ति चेत्, कथं पुनः पुनः प्रक्षालनेनापि न दूरीभवति गन्धः । नह्येवं प्रक्षालने स्पर्शमात्रेण लग्ना गन्धाधारा अवयवा अवस्थातुं शक्नुवन्ति । अतो लशुनावयवानामभावेऽपि पाणौ गन्धस्तिष्ठतीत्यवश्यं स्वीकर्तव्यम् । तथा च सिद्धं गन्धस्य द्रव्याधिकदेशे वर्तमानत्वम् । एतत्समानन्यायेनैव च शीतस्पर्शप्रकाशप्रभृतीनामन्येषां गुणानामपि ।

इत्थं च **'व्यतिरेको गन्धवच्च' 'गुणाद्वाऽऽलोकवत्'** इत्यादिसूत्राणि न पूर्वपक्षोपस्थापकानि, किन्तु सिद्धान्तप्रदर्शकानि । अत एतद्दर्शितदृष्टान्तानुसारेणाणोरपि जीवस्य गुणश्चैतन्यं सर्वं शरीरं व्याप्तुमर्हतीति सिद्धम् ।

किञ्च द्रव्याधिकदेशे तदीयगुणस्य स्थितिः केवलमस्माभिरेवाङ्गीक्रियत इति न, किन्तु नैयायिकैरप्यङ्गीक्रियते । ते हि समवायसम्बन्धनामानमेकं नित्यधर्मं तदाधारभूतयोर्जातिव्यक्त्योरभावेऽपि कालेऽन्यत्र वा यत्र कुत्रचन स्थितिं स्वीकुर्वत एव । किञ्च गुणनाशस्य द्रव्यनाशः कारणम्, कारणेन च कार्यपूर्वक्षणवर्तिनाऽवश्यं भवितव्यमेव । अतः पूर्वक्षणे द्रव्यनाशस्तदुत्तरक्षणे च गुणनाश इतीयमपि एकक्षणपर्यन्तं निराधारा स्थितिर्नैयायिकैः स्वीक्रियत एव । अत एतद्वद् अस्माभिरप्यणोर्जीवस्य चैतन्यं सर्वं शरीरं व्याप्नोतीति स्वीकारे न काऽप्यनुपपत्तिः ।

(२८) **पूर्वपक्षी**—यथा वह्निस्तदुष्णता च न भिन्नौ, एवं जीवस्तच्चैतन्यं च न भिन्ने । अतो जीवः केवलं हृदये वसति, तद्गुणश्चैतन्यं च सर्वत्र शरीर इति न केनापि वक्तुं शक्यते । किञ्च जीवो हृदये वसतीत्यत्र किंचन प्रमाणमपि नास्ति । अतो जीवो व्यापक इत्येव स्वीकर्तव्यम् ।

सिद्धान्ती—वह्निस्तदुष्णता च न सर्वथाऽभिन्नौ । यद्यभिन्नौ चेद् मणिमन्त्रादिप्रभावेनोष्णतायां नष्टायां वह्निरपि प्रणश्येत् । यदि कियानस्ति चेद्भेदः, यथैतयोस्तथैव जीवचैतन्ययोरपि । अयं भेदः **'प्रज्ञया शरीरं समारुह्य'** इति श्रुतेरर्थं कथयता भगवता वेदव्यासेन **'पृथगुपदेशात्'** इति सूत्रेणोक्तः ।

किञ्च **'अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद्धृदि हि'** इति सूत्रेण जीवो हृदये वसतीत्यपि कथितम् । **'हृदि ह्येष आत्मा' 'स वा एष आत्मा हृदि'** इत्याद्या अन्या अपि नानाश्रुतयो जीवस्य हृदये स्थितिरस्तीति वदन्ति ।

(२५-२८-२९) किञ्च चन्द्रलोकस्वर्गलोकादिप्रदेशेषु जीवानां गमनं कथयन्त्यः श्रुतयोऽपि तदैव सार्थकीभवन्ति, यदा जीवोऽणुः स्यात्, यतो हि आकाशवद्व्यापकस्य न

चन्द्रलोकादिषु गमनं संभवति, किन्त्वणोरेव संभवति । किञ्च **'तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामती'**ति श्रुतिश्च यज्जीवस्य तदुपाधिभूतस्य प्राणस्य च पृथक् २ शरीराद्बहिर्निर्गमनं वदति, इदमपि जीवो व्यापकश्चेद्, न संभवति । कदाचन कलशक्रिया यथा तत्परिच्छिन्ने गगने आरोप्यते, एवं प्राणाद्युपाधिक्रिया जीवे आरोप्य श्रुतिर्जीवस्य निर्गमनं वक्तीत्यपि सम्भाव्येत, परन्तु श्रुतिर्जीवा प्राणाद्युपाधयश्चेत्युभयेषामपि निर्गमनं भवतीति कथयति । अतो यत्र जीवस्य निर्गमनं निर्दिश्यते तत्राप्युपाधेरेव निर्गमनमस्तीति स्वीकारे पुनरुक्तिदोषो लगिष्यति । यथा घटस्य चलनक्रियातो घटाकाशस्य चलनक्रिया न भिन्ना, एवं भवन्मते प्राणाद्युपाधेः क्रियातो जीवस्य क्रिया भिन्ना भवितुं नार्हति ।

किञ्च प्राणाद्युपाधिक्रियां लक्ष्यीकृत्य जीवस्य निर्गमनं श्रुत्योच्यते चेत्, प्राणाद्युपाधिनिर्गमनतः पूर्वं जीवनिर्गमनकथनं निरर्थकमेव प्रमाणितं भवति । अत एषां दोषाणां निवृत्तये जीवात्मनः शरीराद्बहिर्निर्गमनमवश्यं स्वीकरणीयमेव । अत एव च जीवोऽणुरित्यपि मन्तव्यम् । **'ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्'** इत्याद्या जीवस्य ब्रह्मणि प्रवेशं कथयन्त्यः स्मृतयोऽप्येवं चरितार्था भवन्ति, यतो हि मोक्षदशायामुपाधेरभावेनौपाधिकप्रवेशस्तु न संभवति, शुद्धं स्वरूपं च यदि व्यापकं चेत्कथं प्रविशेत्, अतोऽण्वेव ।

(२५–२६) **पूर्वपक्षी**—यदि **'ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वे'**ति प्रवेशनिरूपणं जीवोऽणुरिति प्रमाणीकरोति चेद्, ब्रह्मापि मध्यमपरिमाणमिति कुतो न प्रमाणीकरोति, यतो हि गगनवद्व्यापकाद्वस्तुनो न किञ्चिद्बहिरस्ति यत्तत्र प्रविशेत्, अणुपरिमाणे वस्तुनि चावकाशाभावादेव प्रवेष्टुं न शक्यते, किन्तु मध्यमपरिमाण एव प्रवेशः शक्यवचनः । यदि श्रुतिशिरोवचांसि ब्रह्म व्यापकमिति वदन्ति, अतो ब्रह्मणो व्यापकता गले पतिता चेद् , व्यापकतावशेनैष प्रवेशोऽपि गौण इति कुतो न गण्यते । किञ्च प्रमाणवचनानि यथा ब्रह्म व्यापकमिति वदन्ति, तथैव जीवो व्यापक इत्यपि वदन्ति । नापि च निखिलानि प्रमाणानि ब्रह्मनिरूपणप्रकरणान्तःपठितानि सन्ति । भगवद्गीतायां द्वितीयाध्याये मध्यमपाण्डवमुपदिशन्नाह भगवान्–**'नित्यः सर्वगतः स्थाणु'**रिति वचनेन जीवः **सर्वगतो** व्यापक इति । न चेह ब्रह्मनिरूपणप्रसङ्गगन्धोऽप्यस्ति । अतः प्रमाणानुरोधेन ब्रह्म व्यापकमिति स्वीकर्तव्यं चेज्जीवोऽपि व्यापकः स्वीक्रियताम् ।

(१७–२४–२८) **सिद्धान्ती**—याः श्रुतिस्मृतयो जीवनिरूपणप्रकरणे वर्तमाना अपि जीवो व्यापक इति कथयन्ति, ता हि व्यापकत्वप्रभृतीन् ब्रह्मधर्माञ्जीवे बोधयित्वा जीवो ब्रह्मांश इति प्रमाणीकर्तुं प्रयतन्ते, न तु जीवो व्यापक इति बोधयितुम् । अयमाशयः–**'अंशो नानाव्यपदेशात्' 'तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेश'** इति व्याससूत्रद्वितयेन व्यक्तीक्रियते ।

अणुजीवस्य व्यापकब्रह्मणि प्रवेशो नासम्भवः ।

किञ्चाणुजीवस्य व्यापकब्रह्मणि प्रवेशस्तु **'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति'** इति श्रुत्योच्यते, अतोऽयमकामेनापि स्वीकरणीय एव । किञ्च प्रवेश एष गौणश्चेद्भगवान् वेदव्यासः केनापि सूत्रेणैवं सूचयेत्, न च सूचयति, प्रत्युत प्रवेशबोधकवचनानां मुख्योऽर्थो न बाध्यत इति **'अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ती'** ति सूत्रेण वदति । अयं सूत्रार्थः—अस्मिन् ब्रह्मणि अस्य जीवस्य तद्योगं ब्रह्मभावानन्तरं लयं शास्ति श्रुतिः कथयति ।

(२५) किञ्च यौक्तिकविचारेणापि व्यापके ब्रह्मणि जीवस्य प्रवेशो नानुचितो भवितुमर्हति, यतो हि ब्रह्म विरुद्धधर्माधारम् । ब्रह्मणि व्यापकत्वपरिच्छिन्नत्वप्रभृतयः सर्वेऽपि परस्परविरुद्धधर्माः समाविशन्ति, अत एव **'समो मशकेन समो नागेन'** इति श्रुतिर्ब्रह्मस्वरूपं मशकसदृशं हस्तिसदृशं चेत्युभयमपि वक्ति । **'सर्वतःपाणिपादान्तं सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्'** इति श्रुतिरपि व्यापकस्य ब्रह्मणः सर्वत्र करचरणपरिच्छेदादीन् वदति । अतः प्रवेशश्रुतेरनुरोधेनेदृशविलक्षणब्रह्मस्वरूपस्य प्रवेशोचितौ बाह्याभ्यन्तरप्रदेशावस्तीति स्वीकारोऽपि न विरुध्यते ।

आनन्दैश्वर्यादिधर्माणां प्राकट्यमेव 'ब्रह्मभाव'-शब्दार्थो, न तु जीवस्य ब्रह्मणा सहात्यन्ताभेदः ।

(२४) **पूर्वपक्षी—**'अस्मिन्नस्ये'ति व्याससूत्रेण यो जीवस्य ब्रह्मभावानन्तरं ब्रह्मणि लयः प्रतिपाद्यते, सोऽयं सर्वथा स्वीकारं नार्हति, यतो हि ब्रह्मभावोत्तरं जीवः स्वयं ब्रह्मैव, न चास्मादन्यत्किंचन ब्रह्मास्ति यत्रायं लीयेत, सर्वत्र वेदान्तेष्वेकमेव ब्रह्म प्रतिपाद्यते ।

किञ्च लयोत्तरं ब्रह्मणः सकाशाज्जीवो भिन्नोऽभिन्नो वा ? । भिन्नश्चेद् **'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्'** इति श्रुतिर्विरुध्यते, इयं मोक्षदशायां भेदं निषेधति । एवमग्निविस्फुलिङ्गदृष्टान्तोऽपि भेदस्वीकारे विरुध्यते, यतः प्रवेशोत्तरं वह्नौ विस्फुलिङ्गा न विभिन्नाः प्रतीयन्ते । यद्यभिन्नश्चेद् , जीवस्याणुत्वमवास्तविकमिति प्रमाणितं भविष्यति, यतोऽणुत्वे वर्तमाने न वस्तुतोऽभेदः संभवतीति लयदशायामणुत्वाभावोऽवश्यं स्वीकरणीयः, अभावश्चावास्तविकस्यैव भवितुमर्हति ।

किञ्च यथा घटे नष्टे घटाकाशो महाऽऽकाशे लीयते, एवमविद्याद्युपाधौ प्रणष्टे जीवो ब्रह्मणि लीयत इति स्वीकारे जीवः सर्वदा ब्रह्मस्वरूप एवेति न लयदशायामपि जीवनाशापत्तिः, परन्तु विस्फुलिङ्गवज्जीवोंऽशोऽणुश्चेत्यङ्गीकारे तु मोक्षदशायामभेदे जीवस्वरूपनाशोऽप्यापद्यते । अतोऽस्मन्मतानुसारेण जीवब्रह्मणोर्भेद औपाधिक एवेति मन्तव्यम् ।

सिद्धान्ती—'**ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येती**'ति श्रुतौ 'ब्रह्मैव स'न्नित्यंशस्य, जीवस्वरूपे

आनन्दैश्वर्यादिधर्माणां प्राकट्यमर्थः । अयमेव प्रथममस्माभिर्ब्रह्मभावशब्देनोक्तः । '**ब्रह्माप्येती**'त्यंशस्य च जीवो ब्रह्मणि लीयत इत्यर्थः । अतो नेह ब्रह्मद्वयस्वीकारापत्तिः काऽऽपि ।

लयोत्तरं च जीवो न ब्रह्मणोऽत्यन्तमभिन्नो, नापि च भिन्नः । तदानीं जीवो यादृशदशामासादयति तां '**स यथा सैन्धवखिल्य**' इति श्रुतिर्जललवणदृष्टान्तेन स्पष्टं निर्दिशति । यथा जले प्रक्षिप्तं लवणशकलं गलनोत्तरं न ततो भिन्नं प्रतिभाति, परन्तु भेदस्तु तत्रावश्यं स्वीकर्तव्यो भवत्येव, एवं जीवोऽपि लयोत्तरं न ब्रह्मतो भिन्नः प्रतीयते, तथापि भेदो विद्यत एव । अयमीदृशो भेदः '**निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति**' '**गतिसामान्या**'-दिति सूत्रद्वयेन व्यक्तीक्रियते । तथाहि—'निरञ्जन' इति श्रुतेर्जीवो मोक्षदशायां ब्रह्मसदृशो भवतीत्येवाभिप्रेतं चेत्, 'निरञ्जनः साम्यमुपैती'त्येव वदेत्, न तु 'परम'—पदमधिकं प्रयुञ्जीत । यदि 'परमं साम्यम्' इति पदद्वयेन श्रुतिर्जीवब्रह्मणोरत्यन्ताभेदं वक्तुं वाञ्छति चेत्, अस्या अर्थं निर्णयन् भगवान् वेदव्यासः '**गतिसामान्यात्**' इति सूत्रे सादृश्यवाचकं 'सामान्य'—पदं न प्रयुज्यैतत्स्थाने ऐक्याभेदादीनि शब्दान्तराणि वदेद्येन तात्पर्यप्रतीतौ सारल्यं भवेत् । अत उभयोरेतयोर्यथास्थितस्वरूपविचारेण लयदशायां जीवब्रह्मणोः स्वल्पभेदमात्रासंवलितोऽभेदः संपद्यत इत्येव स्वीकर्तुमुचितम् ।

किञ्च यदा मोक्षदशायां जीवे आनन्दैश्वर्यादयो धर्माः प्रकटीभवन्ति, तदानीं ब्रह्मवज्जीवोऽपि विरुद्धधर्माधार एव । यथा यशोदोत्सङ्गमध्यासीनः शिशुरपि कृष्णः स्ववदने सर्वं विश्वं दर्शयतीति व्यापकः प्रमाणितो भवति, एवं जीवोऽणुरपि ब्रह्मभावोत्तरं व्यापककार्यकारितालाभेन व्यापकः प्रमाणितो भवति, परन्त्वणुपरिमाणं स्वरूपं तदानीमप्यक्षुण्णमेव । अत एव मोक्षदशायां लीना अपि जीवा ब्रह्मणोऽनुग्रहविशेषेण पुनराविर्भूय लब्धलीलाकलेवरा ब्रह्मणा सह विहरन्ति । यद्यणुत्वप्रणाशपूर्वकमत्यन्ताभेदः स्यात्, घटाकाशमहाकाशयोरिव वा भवत्संमतोऽत्यन्ताभेदः स्यात्, नेदं संभवेत् । अतो वह्निविस्फुलिङ्गयोरिव जीवब्रह्मणोस्तादात्म्यापरपर्यायो भेदसहिष्णुरभेद एव स्वीकर्तुमुचितः ।

जीवानां लयोत्तरं पुनर्निर्गमनम् ।

पूर्वपक्षी—परममुक्तानां स्वरूपेण पुनराविर्भावः शरीरप्रवेशश्च न कस्यापि शास्त्रदृशः संमतो भवितुमर्हति, यतः शास्त्रेषु नानाजन्मार्जितकर्मवासनानां नाशानन्तरं मोक्षः संपद्यत इति प्रतिपाद्यते, कर्मवासना विना च न कस्यापि कलेवरस्य लाभः कथञ्चनापि शक्यवचनः । किञ्चाध्यासादन्यो न कश्चन जीवानां देहैः सह सम्बन्धः । यद्यध्यासोऽपि मुक्तान् स्पृशति चेन्मुक्तत्वमेव प्रणष्टम् । अतः '**यद्गत्वा न निवर्तन्ते**' '**न स पुनरावर्तते**' इत्यादीनि मुक्तानामपुनरावृत्तिवचनानि विरुध्यन्ते ।

सिद्धान्ती—परममुक्ता हि कर्मभिर्वासनाभिर्वा सांसारिकसुखदुःखभोगाय न कले-

वरं लभन्ते, किन्तु भगवतो निरतिशयदयामयाशयवशेन लब्धेष्वानन्दमयेष्वलौकिककलेवरेषु भगवता सह विहारं कर्तुं प्रविशन्ति। नापि शरीरसम्बन्धो मिथ्याज्ञानस्वरूपोऽध्यासात्मा, किन्तु सर्वात्मभावमूलको वर्तते। अतो मुक्तानां नेदं लीलादेहधारणं संसारसंसर्गावहम्। **'न स पुनरावर्तते'** इत्यादीनि वचनानि तु मुक्तानां पुनः संसारे परावर्तनं न भवतीत्येव वदन्ति, न तु लीलादेहलाभमपि निषेधन्ति। अतो नैषां विरोधः।

किञ्च भगवान् वेदव्यासः **'मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात्'** इति सूत्रेण मुक्तजीवा भगवत्सन्निधिं सेवन्त इति वदति। इदं च न लीलादेहलाभं विना सम्भवति। किञ्च शङ्कराचार्यैरपि नृसिंहोत्तरतापिनीभाष्ये **'मुक्ता अपि लीलाविग्रहं कृत्वा भजन्ते'** इति पूर्वोक्तसूत्रफलिताशयोऽनूदितोऽस्ति। अतो मुक्तानां लीलाकलेवरलाभः सर्वथा स्वीकारमर्हत्येव।

मोक्षस्य स्वरूपं साधनानि च।

यद्यपि भगवतोऽनुग्रहो योगमार्गकर्ममार्गादिषु सर्वत्रापेक्ष्यते, परन्तु पुष्टिमार्गस्तु केवलं निःसाधनजनश्रेयोजननप्रयोजन इति सर्वथाऽनुग्रहैकशरण एवास्ति। अस्मिन् पुष्टिपथे ये जीवा भगवताऽङ्गीक्रियन्ते, त एव लब्धलीलादेहा भगवत्सन्निधिसेवादावधिक्रियन्ते। ये तु मर्यादामार्गेऽङ्गीक्रियन्ते, ते ब्रह्मभावानन्तरमक्षरब्रह्मणि प्रवेशं लभन्ते, न तु लीलादेहलाभाय पुनराविर्भवन्ति। किन्तु जीवाः सर्वेऽपि भगवता स्वसेवार्थमेवाविर्भाविताः सन्ति, अतो भगवत्सेवा सर्वेषां धर्मः। भगवत्सेवयैव च सर्वविधपुरुषार्थप्रयासाः पुष्यन्ति फलन्ति च।

किञ्च जीवा भगवतो दासा, भगवांश्च तेषां स्वामी। जीवा नियम्या, भगवांश्च नियामकः। इदं जीवब्रह्मणोस्तारतम्यं न केवलं संसारदशायामेव, किन्तु मोक्षदशायामप्यक्षतावस्थमेवावतिष्ठते, अत एतदुपपत्तयेऽग्निविस्फुलिङ्गयोरिव जीवब्रह्मणोस्तादात्म्यं, मोक्षे च नात्यन्ताभेद इत्येव स्वीकर्तुमुचितम्। अविद्योपाधिपरतन्त्रं ब्रह्म जीव इति स्वीकारे तु न प्रवेशपुनर्निर्गमनप्रभृतीनां पूर्वोक्तानां निखिलानामप्युपपत्तिर्भवितुमर्हति। अत एव जीवाविद्यया जगत्प्रतीयत इत्यपि न वक्तुं शक्यते, यतो हि भावाज्ञानस्वरूपोऽविद्यानामोपाधिर्न कश्चन जीवेन सम्बद्धोऽस्ति यो जगत्प्रत्याययेत्। यतो नाविद्या जगत्प्रत्याययति, अत एव जगत् सत्यम्, जगत उपादानं कर्तृ च ब्रह्मेति वदन् वेदोऽपि नोपचरितार्थो, ब्रह्मापि च सविशेषं (सगुणम्)।

ब्रह्म केवलं कर्तृ, न तूपादानम्।

(३०) **पूर्वपक्षी**—जगतो ब्रह्मोपादानं कर्तृ चेति न कस्यापि विश्वसनीयं भवितुमर्हति, यतो लोके न कश्चनैवंभूतोऽस्ति यो दृष्टान्ततयेमं समर्थयेत्। कुविन्दकुलालादीनि

यावन्ति कारणानि प्रत्यक्षीक्रियन्ते, तानि यस्योपादानानि, तदितरस्य कर्तॄणि, न त्वेकस्यैवोपादानानि कर्तॄणि च । किञ्च काममोहकोपप्रभृतिभिरनन्तदोषविशेषैः कलुषितकायमिदं जगत् । यद्यस्य ब्रह्मोपादानं चेद्, यथा कलशो मृत्स्वरूपः, एवमिमे दोषा अपि ब्रह्म स्वरूपा इति स्वीकृतिरावश्यिकी । न चेदं स्वीकर्तुं शक्यते, ब्रह्मणि दोषस्पर्शाभावात् । अतो ब्रह्म जगतः कर्तृ, न तूपादानमित्येव मन्तव्यम् ।

ब्रह्मोपादानं कर्तृ च ।

सिद्धान्ती—यथोर्णनाभिरात्मनो नाना तनुतरतन्तून् प्रकटीकरोति, एवं ब्रह्मापि स्वरूपतः प्रपञ्चं प्रकटीकरोति । अयमेवाभिप्रायः **'तदात्मान॰ स्वयमकुरुते'**ति श्रुत्या प्रतिपाद्यते, अतोऽस्या अनुरोधेनायमवश्यं स्वीकर्तव्य एव । न हि श्रुतिभिर्भणितोऽर्थः स्वस्य सत्यताप्रमाणीकरणाय तर्कानुकम्पामपेक्षते । ये च काममोहकोपप्रभृतयो दोषाः प्रपञ्चे प्रतीयन्ते, ते सदोषदृष्टिविषया इत्यवास्तविका एव, न हि ते प्रपञ्चः परमात्मस्वरूप इति स्वीकारे बाधाविधानाय पर्याप्नुवन्ति ।

ब्रह्माविकृतमेव परिणमति ।

यद्यपि लोके दधिदुग्धादिवस्तूनां परिणामो विकार इति सर्वैरपि साक्षात्क्रियते, परन्तु ब्रह्मणः प्रपञ्चरूपेण परिणमनं विकार इति न वक्तुं शक्यते, यतः **'अविनाशी वारेऽयमात्माऽनुच्छित्तिधर्मा'** इत्याद्या नाना श्रुतयो ब्रह्म निर्विकारमिति वदन्ति । नापीह लौकिकदृष्टान्तस्य लेशतोऽप्यनुग्रहोऽपेक्ष्यते, यतो हि ब्रह्म निरतिशयनिरपायानन्तशक्तिपात्रं विस्मयावहलीलावैभवमलौकिकं चेति लौकिकवस्तुभिः सह तुलना न भवतीत्येव युज्यते । भगवान् बादरायणोऽपि **'श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्'** इति सूत्रेण ब्रह्मस्वरूप परामर्शे यथा वेदो वदति, तथैव स्वीकर्तव्यम्, लौकिकदृष्टान्तो नापेक्षणीय इत्याह । एतेन **'तदेजति तन्नैजति' 'अणोरणीयान् महतो महीयान्'** इत्यादीनां परस्परविरुद्धधर्मवाचिवेदवचनानां पारस्परिकविरोधपरिहाराय काऽपि नव्या व्यवस्था नापेक्ष्यत इत्यपि सिद्धम् । यतो हि ब्रह्मस्वरूपमेवंविधमाश्चर्यमयमस्ति, यत्र परस्परविरुद्धाः सर्वेऽपि धर्माः समाविशन्ति, न केऽपि विरुध्यन्ते ।

ब्रह्म सर्वधर्मशून्यम् निर्गुणम् ।

(३१) **पूर्वपक्षी**—अलौकिकताया आश्चर्यमयतायाश्च निर्वाहाय प्रापञ्चिकपदार्थापेक्षयोत्कृष्टं ब्रह्मेति स्वीकृतिरेव पर्याप्ता, नैतदर्थं परस्परविरुद्धधर्माणां ब्रह्मणि स्थितिरस्तीति स्वीकृतिरावश्यिकी प्रतिभाति । यदि श्रुतिभिर्भाषिताः परस्परविरुद्धा अप्यर्थाः स्वीकृतिमर्हन्ति चेद्, भगवान् बादरायणो विरोधपरिहारपूर्वकं सर्वासां श्रुतीनां व्यवस्थापनाय चतुरध्यायीमितां महतीं पश्चिममीमांसां न प्रणयेत् । यतः प्रणीता, अतस्तदनुसारेणैव सर्वं निर्णेयम् । इदमुक्तं हि तत्र सविशेषनिर्विशेषवाचिवचनानामर्थनिर्णये भगवता बादरायणेन—

'अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्'

भावार्थः—ब्रह्म न सविशेषम्, यतः सविशेषवाचीनि **'सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः'** इत्यादीनि श्रुतिशिरोवचनान्युपासनायामुपयोक्तुं शक्यन्ते, परन्तु **'अस्थूलमनणु'** इत्यादीनां निर्विशेषवाचिनां वचनानां ब्रह्मावबोधनादन्यत्र किञ्चन प्रयोजनमस्ति । अत एतानि ब्रह्मबोधने प्रधानानीत्येषामनुरोधेन निर्विशेषमेव ब्रह्म स्वीकर्तव्यम् ।

'आह च तन्मात्रम्'

भावार्थः—ब्रह्म सर्वधर्मशून्यमस्ति, यतः **'स यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघनः, एवं वाऽरे अयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एव'** इति श्रुतिर्ब्रह्मणि स्वरूपभूतज्ञानातिरिक्तं न किञ्चिदस्तीति सर्वधर्मान्निषेधति ।

'प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः'

भावार्थः—बृहदारण्यके मूर्तामूर्तब्राह्मणे **'अथात आदेशो नेति नेती'**ति श्रुत्याऽत्रैव प्रकरणे पूर्वं प्रोक्तस्य मूर्तस्य पृथिव्यादिसदृशस्य दृश्यस्यामूर्तस्य वातादिसदृशस्यादृश्यस्य च ब्रह्मणि निषेधः क्रियते, अतो ब्रह्म निर्विशेषमेव ।

किञ्च ब्रह्म सविशेषमिति स्वीकारे याः श्रुतयो ब्रह्म सर्वविधभेदशून्यं व्यापकं चेति कथयन्ति, ता अपि विरुध्यन्ते, यतः सविशेषं वस्तु देशकालाभ्यां, पदार्थान्तरेण वाऽवश्यमेव परिच्छिन्नं भवति । परिच्छिन्नं च न व्यापकमिति वक्तुं शक्यते । एवं सविशेषवस्तु सर्वविधभेदशून्यमपि न भवति, यतः पदार्थान्तराभावे सजातीयविजातीयवस्तुकल्पितभेदभाजनं न भवति चेत्, स्वधर्मेभ्यस्त्ववश्यं भिद्यत एव ।

किञ्च ब्रह्मणः सविशेषतास्वीकारे **'समो मशकेन समो नागेने'**ति श्रुतिरपि बाधिका वर्तते, यत इयमेकस्मिन्नेव ब्रह्मणि नानापरिमाणानि निर्दिशति । एषां चोपपत्तिस्तदैव संभवति यदा ब्रह्म स्वयं सर्वविधपरिमाणशून्यं भवेत्, औपाधिकपरिमाणारोपेण च परिमाणशालि स्यात् । यथा कलशान्तर्गत आकाशः कलशपरिमितो गृहान्तर्गत आकाशो गृहपरिमितश्चेत्येवम् । यच्चैवंविधं न तत्सविशेषं भवितुमर्हति, यतः सविशेषवस्तुनः किमप्येकं परिमाणं निश्चितमेव भवति यत्परकीयपरिमाणारोपं प्रतिषेधति । यद्यपि कचन निजपरिमाणे वर्तमानेऽपि परकीयपरिमाणानामारोपः प्रेक्ष्यते, परन्तु यत्र वर्ण्यमानानां नानापरिमाणानां मध्ये इदं निजमित्येवं किञ्चिदेकं परिमाणं निश्चितं नास्ति, तत्र सर्वाण्यपि परिमाणान्यौपाधिकानीति स्वीकरणमेव न्यायोचितं भवति ।

किञ्च परिमाणप्रयोजकाः करचरणादयोऽवयवविशेषा हि लौकिकाः, ब्रह्म त्वलौकिकम्, अतो ब्रह्मणि परिमाणप्रयोजकानां करचरणादीनां स्वीकरणमपि न युज्यते । ब्रह्म सर्व-

भवनसमर्थं विरुद्धधर्माधारं, करचरणादयो विशेषाश्चालौकिका इति स्वीकृतिस्तु व्यर्थविस्तारमात्रपर्यवसायिनी । अतो ब्रह्म निर्विशेषं निर्गुणमित्येव मन्तुमुचितम् ।

ब्रह्म सगुणं साकारं च ।

(३७) सिद्धान्ती—'**अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्**' इत्यादीनि सूत्राणि ब्रह्म निर्विशेषं निर्गुणं चेति न प्रमाणीकुर्वन्ति, यतोऽत्र प्रकरणे, ब्रह्मणि जडजीवधर्मान्निर्दिशन्तीनां श्रुतीनामर्थविचारः प्रस्तुतोऽस्ति । अत्र प्रथममयं पूर्वपक्ष उक्तः—'**अस्थूलमनणु**' इत्याद्याः श्रुतयो ब्रह्मणि धर्मान् निषेधन्ति, '**सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः**' इत्याद्याश्च गन्धरसकामादीन् जडजीवधर्मान् ब्रह्मणि बोधयन्ति । इदं द्वयं परस्परविरुद्धम् । अतो विरोधपरिहाराय, यथा कलशचलनक्रिया कलशान्तर्गते आकाशे आरोप्यते, एवं जडजीवधर्मास्तत्र व्याप्ते ब्रह्मस्वरूपे '**सर्वकाम**' इत्यादिभिधर्मबोधिकाभिः श्रुतिभिरारोप्यन्ते, वस्तुतो ब्रह्म सर्वधर्मशून्यमस्ति । धर्मप्रतिषेधिकाः श्रुतयश्चोपाधिसम्बन्धरहितं ब्रह्म बोधयन्ति, अत एव उपाधिसम्बन्धलब्धावतारान् धर्मान् ब्रह्मणि निषेधन्ति ।

इमं पूर्वपक्षं प्रतिक्षिपन्निदमवदत्—'**वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य**' इत्यादीनि प्रमाणानि सर्वेषां वेदवचसामेकं ब्रह्मैव बोध्यमिति कथयन्ति, अतो धर्मबोधिकाः श्रुतय औपाधिकधर्मान् वर्णयन्तीति न स्वीकर्तुं शक्यते । यत औपाधिका धर्माः वस्तुतो ब्रह्मस्वरूपानन्तर्गताः सन्ति । किञ्च धर्मबोधिकाः श्रुतयोऽनन्ताः, यदि सर्वत्रौपाधिकधर्माणामेव वर्णनं स्वीक्रियेत, वेदस्य भूयान् भागो ब्रह्मवर्णनतो वञ्चितस्तिष्ठेत् ।

इतः परं पुनरयं पूर्वपक्ष उक्तः—'पूर्वोक्तोभयविधश्रुतीनामनुरोधेन ब्रह्मणो निरुपाधिकं सोपाधिकं चेति रूपद्वयं स्वीकृत्य धर्मबोधिकाः श्रुतयः सोपाधिकं ब्रह्म वर्णयन्ति, धर्मनिषेधिकाश्च निरुपाधिकं ब्रह्म वर्णयन्तीति व्यवस्थापनं युक्तमिति' ।

इमं पूर्वपक्षमेवं दूषयामास—'ब्रह्मणः सोपाधिकं निरुपाधिकं चेति रूपद्वयं न स्वीकर्तुं शक्यते, यतः '**एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म**' इत्याद्याः श्रुतयो ब्रह्मण्यनेकतां निषेधन्ति ।' अयं सर्वोऽप्यर्थो '**न भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात्**' '**अपि चैवमेके**' इति सूत्रद्वयेनोक्तः।

एतदनन्तरं पूर्वोक्तनिखिलार्थपर्यालोचनयाऽयं प्रश्न उपस्थापितः—'यदि धर्मबोधिकाः श्रुतय औपाधिकधर्माणां, सोपाधिकस्य ब्रह्मणो वा वर्णनं न कुर्वन्ति चेत्, कस्यान्यस्य वर्णनं कुर्वन्ति ? । न हि शुद्धब्रह्मणो वर्णनमाभिः कर्तुं शक्यते, यत एता जडजीवसम्बन्धिधर्मान् वदन्ति, जडजीवसम्बन्धिधर्माश्च शुद्धे ब्रह्मण्यवस्थातुं नार्हन्ति ।

अस्य प्रश्नस्य समाधानाय निम्नोपन्यस्तानि सूत्राणि प्रणिनाय भगवान् वेदव्यासः—

'अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्'

भावार्थः—'**सर्वकामः सर्वगन्धः**' '**सर्वतःपाणिपादान्तम्**' इत्याद्या धर्मावयववर्णन-

पराः श्रुतयोपि शुद्धं ब्रह्मैव वर्णयन्ति, यतो ब्रह्मणो धर्मा अवयवाश्च ब्रह्मैव, न ततो भिद्यन्ते। यद्यपि लोके धर्मा अवयवाश्च धर्मिणो भिन्ना एवेति पश्यामः, परन्तु ब्रह्मणो धर्मा अवयवाश्च ब्रह्मणो भिन्ना इति न कथमपि मन्तुं शक्यते, यतः 'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः' इत्यादीनि प्रमाणवचांसि यत्सर्वैर्वेदैर्ब्रह्मैव वेद्यमिति वदन्ति तद्विरुध्यते।

'आह च तन्मात्रम्'

भावार्थः—'स यथा सैन्धवघनोऽनन्तरोऽबाह्यः' इति श्रुतिर्ब्रह्म ज्ञानैकघनमेकरसमिति वक्ति, अतो ब्रह्मणो धर्मा अवयवाश्च ब्रह्मणोऽभिन्ना इति सिद्ध्यति।

'सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात्'

भावार्थः—'मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः सत्यसङ्कल्पः' इति श्रुतौ तदेव ब्रह्मोपदिश्यते यत्सर्वत्र वेदान्तेषु प्रसिद्धमस्ति।

एतैर्धर्मबोधिका अवयवबोधिकाश्च श्रुतयो ब्रह्मबोधिका एवेति सिद्ध्यति। इतः परं धर्मनिषेधिकानां 'अस्थूलमनणु' इत्यादिश्रुतीनामाशयं विशदीकुर्वन्निदं जगाद—

'दर्शनाच्च'

भावार्थः—श्रुतिस्मृतिप्रत्यक्षैः परस्परविरुद्धानां नाना धर्माणामाधारो ब्रह्मेति प्रमाणीक्रियते, अतः 'अस्थूलमनणु' इत्याद्याः श्रुतयः 'सर्वकामः सर्वगन्धः इत्यादिभिर्ब्रह्मणि बोधितान् धर्मान्निषेद्धुं न शक्नुवन्ति, यत एता यान् धर्माभावान् निर्दिशन्ति ते ब्रह्मणि विद्यन्ते। धर्मबोधिकाश्च यान् धर्मांस्तेऽपि सन्ति। ब्रह्मणः स्वरूपमेवं विलक्षणं, यत्र परस्परविरुद्धाः सर्वेऽपि समाविशन्ति।

युक्त्याऽपि परस्परविरोधं परिजहार सूत्रेणानेन—

'प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः'

भावार्थः—'अस्थूलमनणु' इत्याद्या धर्मनिषेधिकाः श्रुतयो ब्रह्मणि केवलं प्रापञ्चिकधर्मान्निषेधन्ति, धर्मबोधिकाभिः श्रुतिभिरुक्तान् सर्वकामत्वप्रभृतीन् धर्मान्न निषेधन्ति, यतो धर्मनिषेधानन्तरं पुनस्तत्रैव प्रकरणे धर्मा बोध्यन्ते। तथाहि—'अस्थूल' मित्याद्याः श्रुतयो हि बृहदारण्यके गार्गीब्राह्मणे सन्ति। तत्र प्रथमम् 'अस्थूलमनणु' इत्यादिश्रुतिभिर्धर्मा निषिद्ध्यन्ते, अनन्तरं च तत्रैव 'एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि! सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः' इति श्रुत्या ब्रह्मणः प्रशासनधर्मः प्रतिपाद्यते। एवं तैत्तिरीयोपनिषदि 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सहे'ति श्रुत्यंशेन प्रथमं ब्रह्मणि वाङ्मनसस्पर्शो निषिध्यते, अनन्तरं च 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्चन' इति शेषश्रुत्यंशेन ब्रह्मानन्दवेदनं वदता ब्रह्मणि वेदन साधनं मनःस्पर्शस्तत्सहचरितो वाक्स्पर्शश्च स्वीक्रियते। एवमितरेष्वपि कतिपयप्रकरणेषु धर्मनिषेधानन्तरं पुन-

धर्मा बोध्यन्ते । यदि धर्मनिषेधिकाभिः श्रुतिभिः श्रुत्युक्ताः सर्व एव धर्मा निषेद्धुमिष्यन्ते चेत्, सर्वत्र प्रकरणेषु धर्मनिषेधतः पूर्वमेव धर्मा बोधनीयाः, येन वेदोक्ता एव धर्मा निषिद्ध्यन्त इति विवेके सारल्यं भवेत् । परन्त्वेवं न कृतम्, अनेन ज्ञायते—निषेधः प्रापञ्चिकधर्माणां, विधानं चालौकिकधर्माणामस्ति । अतो धर्मबोधिकाधर्मनिषेधिकाश्रुत्योः परस्परं न कश्चन विरोधगन्धः ।

यद्यपि कामगन्धादयो धर्मा नामसाम्येन लौकिका इव प्रतीयन्ते, परन्तु सर्वशब्दसमभिव्याहृताः 'सर्वकामत्वं' 'सर्वगन्धत्वं' 'सर्वतःपाणिपादान्त'मित्येवंरूपा लोके न क्वाप्येकत्राधिकरणे दृष्टा इत्यलौकिका एवेत्यवश्यं स्वीकर्तव्यम् । एवं **'यतो वाचो निवर्तन्ते'** इति श्रुतावपि पूर्वार्धे निषेधो लौकिकवाङ्मनसस्पर्शस्य, उत्तरार्द्धे स्वीकारश्चालौकिकवाङ्मनसस्पर्शस्येति सिद्ध्यति ।

तथा च मूर्तामूर्तब्राह्मणे यत्प्रथमं **'द्वे वा व ब्रह्मणो रूपे मूर्तं चैवामूर्तं च'** इति श्रुत्या ब्रह्मणो मूर्तममूर्तं चेति रूपद्वयं वर्णितम् । अनन्तरं च **'अथात आदेशो नेति नेती'**ति श्रुत्या सामान्यतो निषिद्धम् । तत्र न मूर्तामूर्तरूपयोर्ब्रह्मणो वा निषेधः, किन्तु मूर्तामूर्तरूपे ब्रह्मणो, लोकदृष्ट्या यादृशी परिच्छिन्ने लौकिके च प्रतीयेते तादृशी न स्तः इति लौकिकतापरिच्छेदयोरेव निषेधः । अन्ततश्चायं निषेधो ब्रह्मणो मूर्तामूर्तरूपे अपि तादृशे यादृक् **'सर्वतःपाणिपादान्त'**मिति श्रुत्युक्तं रूपमस्तीत्यर्थे पर्यवस्यति ।

पूर्वपक्षी—'प्रकृतैतावत्त्व'—शब्दयोर्मूर्तामूर्तरूपे एवार्थो भवितुमर्हति, यतः 'प्रकृत'—शब्दः 'प्रस्तुत'—शब्दपर्यायतया सर्वत्र प्रसिद्ध एव । **'अथात आदेश'** इति श्रुतेः पूर्वं चेह प्रकरणे मूर्तामूर्तरूपयोर्वर्णनं प्रस्तुतमस्ति । एतावच्छब्दश्च सन्निहितमर्थं वदति । अतो द्वावपि मिलित्वा प्रस्तुतं सन्निहितं च पूर्वोक्तं मूर्तामूर्तरूपमेवार्थं वदिष्यतो, न त्वन्यम् । अनयोर्बोधकशक्तिं सङ्कोच्य केवलं लौकिकता परिच्छेदश्चार्थ इति कथनं सर्वथाऽनौचित्यमेव प्रकटीकरोति ।

सिद्धान्ती—पूर्वोक्तयोर्मूर्तामूर्तरूपयोर्बोधाय केवल'मेताव'—च्छब्दप्रयोगः पर्याप्तोऽस्ति, यतोऽयमितिशब्दसदृशोऽर्थेन । अतो यथा भवन्मतानुसारेण **'नेति नेति'** इति श्रुताविति—शब्देन मूर्तामूर्तरूपे बोधयितुं शक्यते, तथात्रापि 'एताव'—च्छब्देन बोधयितुं शक्ष्यते । एतदर्थं 'प्रकृत'—शब्दप्रयोगो नापेक्ष्यते । यदि 'एताव'—च्छब्दो बुद्धिविषयमर्थं कथयति, न तु प्रकरणे प्रस्तुतम् । अतः प्रकरणे प्रस्तुतं मूर्तामूर्तरूपमर्थं बोधयितुं 'प्रकृत'—शब्द—प्रयोगोऽवश्यमपेक्षितश्चेत्, केवलं 'प्रकृत'—शब्द एव प्रयुज्यताम् । अस्मिन् वर्तमाने 'एताव'च्छब्दोऽनावश्यक एव । इत्थं च भवन्मतानुसारेणार्थे स्वीकृते 'प्रकृतैताव'—च्छब्दयोरन्यतरोऽवश्यं व्यर्थीभवत्येव । अतोऽस्मदभिप्रायानुसारेणैतच्छब्दद्वयस्य लौकिकता परिच्छेदश्चेति पूर्वोक्तार्थौ नितान्तं युक्ताविति सिद्ध्यति । किञ्च 'प्रकृत'—शब्दतो

लब्धावतारस्य 'प्राकृत' शब्दस्य 'लौकिक'—शब्दपर्यायतया प्रयोगः काव्यादिष्वपि बहुशोऽनुभूयत एव । 'एताव'—च्छब्दश्च परिच्छिन्नवस्तुवाचक इत्यपि सर्वसंमतम् । अत उभयोर्भावप्रत्ययान्तयोः ('प्रकृतैतावत्त्व' शब्दस्य) लौकिकता परिच्छेदश्चार्थौ गौणाविति न कथमपि वक्तुं शक्यते । अतः 'प्रकृतैतावत्त्व'मिति सूत्रेणापि ब्रह्म सविशेषमित्येव प्रमाणीक्रियते, न तु ब्रह्म निर्विशेषमिति ।

उपासनार्थमाविद्यकधर्मा ब्रह्मण्यारोप्यन्ते ।

(३१-३४) **पूर्वपक्षी**—श्रुतिशिरसां भूयोभागेषु ब्रह्मण उपासना निरूप्यते । उपासना च निर्विशेषस्य ब्रह्मणो न भवितुमर्हति । अतः श्रुतय आविद्यकधर्मानारोप्योपासनासिद्ध्यै ब्रह्म सविशेषमिति कथयन्ति ।

यच्च व्याससूत्रेषु ब्रह्म सविशेषमित्युच्यते, तस्यापि तात्पर्यं सविशेषं स्वरूपं वस्तुतो ब्रह्मेति मत्वोपास्यते चेत्, उपासना फलवती भवतीत्येव, न तु ब्रह्म सविशेषमिति । किञ्च सविशेषस्वरूपं वस्तुतो ब्रह्म चेत्, **'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते'** इति श्रुतिः सविशेषमुपास्यस्वरूपं ब्रह्म नेति न वदेत् ।

(३८) किञ्चेमा निम्नोपन्यस्ताः श्रुतयो ब्रह्मस्वरूपमप्रकाश्यमदृश्यमज्ञेयं चेति वदन्ति । तथाहि—

'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः ।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति ॥'

अर्थः—सूर्यचन्द्रताराविद्युद्वह्नीनां प्रकाशो यत्स्वरूपं न स्पृशति, यदविरोधेन यत्प्रकाशेन चेदं सर्वं प्रकाशते तद्ब्रह्म ।

'न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा'

अर्थः—नयनेन वाचा देवैस्तपसा कर्मणा च यन्न ज्ञायते तदेव ब्रह्म ।

'पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूः'

अर्थः—स्वयम्भूरिन्द्रियाणि ब्रह्मपराङ्मुखानि चक्रे ।

यदि ब्रह्म सविशेषं चेत्, इमाः श्रुतयो ब्रह्माप्रकाश्यमदृश्यमज्ञेयं चेति न वदेयुः, यतः सविशेषमवश्यमेव प्रकाश्यं दृश्यं ज्ञेयं च भवति । अतो ब्रह्म निर्विशेषमेवेति मन्तव्यम् ।

ब्रह्मणो धर्मा वास्तविका एव, न त्वविद्याकल्पिताः ।

(३२) **सिद्धान्ती**—याऽविद्या विशेषान् कल्पयित्वा ब्रह्मस्वरूपमुपासनायोग्यं करोति, सा किं ब्रह्मणि वसति जीवे वा ? । ब्रह्मणि चेत्तस्मिन्नेव धर्मविशेषाणां कल्पना नानया कर्तुं शक्यते, यतो लोके, द्रष्टुरेव दोषैर्व्यावहारिकेषु दृश्यपदार्थेषु प्रातिभासिकपदार्थानां

कल्पना प्रत्यक्षीक्रियते । शुक्तौ रजतस्य रज्जौ सर्पस्य च कल्पना द्रष्टुरिन्द्रियगतैर्दोषैरेव क्रियते । यदि शुक्तिरज्जुगतैर्दोषैः क्रियते चेत्सर्वेषां रजतसर्पयोर्भ्रमः स्यात्, यतः शुक्तिरज्जुगतदोषाणां भ्रामकता सर्वत्र समाना । किञ्चैवं सत्येकस्य द्रष्टू रजतभ्रमे सर्पभ्रमे च निवृत्ते सर्वेषां निवर्तिष्यते, यतो भ्रमनिवृत्तिर्दृश्यदोषाणां नाशं विनाऽभिभवं विना वा न भवितुमर्हति । लब्धजन्मानौ च नाशाभिभवौ कस्यचिद् द्रष्टुर्भ्रमं निवर्तयतः, कस्यचिन्नेति तु निर्हेतुकतया सर्वथा स्वीकर्तुमक्षमम् । इत्थं च दृष्टान्तादर्शनेन ब्रह्मणि वर्तमानाऽविद्या तत्रैव धर्मविशेषान् कल्पयतीत्येकान्तेनाशक्यवचनमेव ।

यद्यविद्या जीवे वसन्ती सती ब्रह्मणि धर्मविशेषान् कल्पयति चेत्, विनैवाविद्यासम्बन्धं ब्रह्म सविशेषमिति सिद्धम् । यतो ब्रह्मणः साक्षात्कारं विना ब्रह्मणि जीवाविद्यया धर्मविशेषाणां कल्पना न कर्तुं शक्यते । लोके सर्वत्र साक्षात्क्रियमाणेष्वेव पदार्थेषु प्रातिभासिकाः कल्प्यन्त इत्यसकृत्प्रत्यक्षीकुर्मः ।

ब्रह्मणः साक्षात्कारोप्याविद्यक इति तु न विदुषां भद्रादरभाजनं भवितुमर्हति, यत एवं स्वीकृते भूयांसि प्रमाणवचनानि विरुद्ध्यन्ते । तथाहि—**'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्'** इति श्रुतिर्विद्वान् मुमुक्षुरन्तर्दृष्टिः सन् ब्रह्म प्रत्यक्षीचकारेति वदति । मुमुक्षुणा प्रत्यक्षीक्रियमाणं ब्रह्म च नाविद्यकं भवितुमर्हति, आविद्यकस्य मोक्षेऽनुपयोगात् । किञ्च **'यद्धि पश्यन्ति मुनयो गुणापाये समाहिताः'** इति वचनमपि त्रिगुणात्मिकाया अविद्याया नाशानन्तरमात्मदर्शनं भवतीति वदति ।

किञ्च ब्रह्मणः साक्षात्कार आविद्यक इति स्वीकारेऽन्योन्याश्रयदोषोऽप्यापतति । तथाहि—अविद्या ब्रह्मणि धर्मविशेषान् कल्पयितुं तदा शक्ष्यति, यदा ब्रह्म दृश्यं भविष्यति । ब्रह्म च दृश्यं तदा भविष्यति, यदाऽविद्या तत्र दृश्यत्वप्रयोजकान् धर्मविशेषान् कल्पयिष्यति । अतो ब्रह्मणः साक्षात्कारो नाविद्यकः, किन्तु वास्तविक इति स्वीकरणमेव रमणीयम् ।

(३८) **'न तत्र सूर्यो भाति'** इत्याद्याः श्रुतयस्तु केवलं सूर्यचन्द्रादयः प्रकाशकपदार्था इन्द्रियाणि च न स्वसामर्थ्येन ब्रह्मस्वरूपं प्रकाशयितुं शक्नुवन्तीत्येव वदन्ति, न तु ब्रह्मस्वरूपं सर्वथाऽप्रकाश्यमदृश्यमज्ञेयं चेति वदन्ति । एवं न चेद् **'मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात्' 'मनीषितानुभावोऽयं मम लोकावलोकनम्'** इत्यादिवचननिचयेन भगवान् 'मया प्रसन्नेन रूपं प्रदर्शित'मित्यादि न वदेत् । भगवान् वेदव्यासोऽपि **'अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्'** इति सूत्रेण भक्त्या भगवान् प्रत्यक्षीभवतीति न वदेत् । अतो 'न तत्रे'त्यादिश्रुतीनामुपर्युक्त एवाशयः ।

(३१-३२) **पूर्वपक्षी**—दृश्यदर्शकभेदो हि अविद्यैकहेतुः । यतोऽयमविद्यादशाया-

मेव प्रतीयते, न परमार्थदशायाम्। परमार्थदशा हि मोक्षदशा, तस्यां तु **'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्'** इति श्रुतिर्दर्शनश्रवणादिक्रियाणामभावं वदन्ती दृश्यदर्शकभेदस्याप्यभावं प्रमाणीकरोति। अभावश्चाविद्यकस्यैव भवितुमर्हति। अतो ब्रह्मणो दृश्यस्वरूपमप्याविद्यकमेवेति निश्चीयते। यच्च **'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्'** इति श्रुतौ ब्रह्मणः साक्षात्कारो वर्ण्यते, तदप्याविद्यकस्यैव ब्रह्मस्वरूपस्य, न तु शुद्धस्य। अत्र शुद्धब्रह्मबोधकस्य 'प्रत्यगात्मान' मिति पदस्य प्रयोगस्तु सगुणब्रह्मणो मूलस्वरूपं निर्गुणं ब्रह्मेत्याशयेन क्रियते, न तु निर्गुणब्रह्मणः साक्षात्कारो भवतीत्याशयेन। एवं **'यद्धि पश्यन्ति मुनयो गुणापाये समाहिताः'** इति वचनेऽपि 'गुणापाये' पदेन साऽवस्था बोध्यते, यस्यां प्रारब्धनाशाभावेन भर्जितबीजसदृशी ज्ञानदग्धाऽप्यविद्याऽनुवर्तते। अतोऽनेनाप्याविद्यकस्य रूपस्यैव दर्शनं निरूपयितुं शक्यते, न तु शुद्धस्य।

सिद्धान्ती—'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षत्' 'यद्धि पश्यन्ति मुनयः' इति वचनद्वये ब्रह्मण आविद्यकं दर्शनं निरूप्यत इति सर्वथा न वक्तुं क्षमम्, यतोऽत्र मोक्षोपयोगि दर्शनं निरूप्यते। मोक्षे चोपयोगः शुद्धब्रह्मदर्शनस्यैव भवितुमर्हति, न त्वाविद्यकदर्शनस्य, यतो मोक्षदशायां **'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः। क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे'** इति श्रुतिर्ब्रह्मदर्शनेन हृदयग्रन्थिसंशयकर्माद्युच्छेदो भवतीति वदति। यदि दर्शनमाविद्यकं स्याच्छ्रुतिर्हृदयग्रन्थिसंशयोच्छेदोऽस्य फलमिति न वदेत्। आविद्यकदर्शनं हि भ्रमात्मकं भवति। न तेन हृदयग्रन्थिः संशयो वा विनश्यति। यच्च **'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मान'**मिति श्रुतौ शुद्धब्रह्मबोधकस्य 'प्रत्यगात्मान' मितिपदस्य प्रयोगः सगुणब्रह्मणो मूलरूपं निर्गुणं ब्रह्मेत्याशयेन कृतोऽस्तीत्युक्तम्, तन्नितान्तमुपहासस्थानमेव, यत इहेदृशाशयेन प्रयोगकरणस्य प्रयोजनं नास्ति।

(३३) किञ्च ब्रह्मदर्शनस्याविद्याकल्पितत्वे यानि वचनानि तपोभक्तिप्रभृतिभिर्ब्रह्मदर्शनं भवतीति वदन्ति, तान्यपि विरुध्यन्ते, यतो हि आविद्यकदर्शनं भ्रमः। न च श्रुतिविहितानामाशयशुद्धिकारकाणां साधनानां फलं भ्रमो भवितुमर्हति। भ्रमो हि दूषितचित्ते उत्पद्यते। किञ्च भ्रमोत्पादनाय त्वविद्यैव पर्याप्ताऽस्ति। अतोऽत्र दर्शने शास्त्रेणोपदिश्यमानस्तपःप्रभृतिसाधनानां विनियोग एव व्यर्थीभवति।

किञ्च सृष्टिसमये तु जीवाविद्या ब्रह्मणि धर्मविशेषान् कल्पयतीति कथञ्चिदपि शक्यसंभवं भवितुमर्हति, परन्तु महाप्रलये न कश्चनैवंविधो जीवो यः स्वाविद्यया किमपि कल्पयेत्। अतस्तदानीं वर्तमानानां नारायणशयनादीनामुपपत्तिर्न कथमपि जीवाविद्यया सम्पादयितुं शक्या। एवं **'यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्व'**मिति वेदेनावेद्यमानो ब्रह्मप्रादुर्भावोऽप्यसम्भव इति प्रमाणीकृतं भवति, यत एतत्प्रादुर्भावावसरे नेश्वराद्भिन्नः कश्चन

द्रष्टाऽस्ति यः स्वेनाविद्यकभ्रमेणैनं कल्पयेत् । ईश्वरश्च नित्यनिखिलयथार्थज्ञानवानस्तीति न भ्रमभाजनं भवितुं क्षमः ।

(३३) **पूर्वपक्षी**—यथा स्वप्ने दृष्टेन भयावहवस्तुना व्यवहारदशायां निद्राभङ्गो भवति, एवमाविद्यकेन ब्रह्मदर्शनेन परमार्थमोक्षोऽपि भवितुमर्हति । अतः 'कश्चिद्धीर' इत्यादिवचनेषु शुद्धब्रह्मणः साक्षात्कारो निरूप्यत इति स्वीकारः सर्वथाऽनावश्यक एव ।

किञ्च वेदविहितानि ज्ञानोपासनाप्रभृतीनि साधनानि, चित्तशुद्ध्यादीनि तदीयफलानि चेति सर्वमप्याविद्यकमेव । अत एतैः साधनैर्जायमानं ब्रह्मदर्शनमप्याविद्यकमिति कथनं न कथमप्यनौचितीपात्रमिति वक्तुं शक्यते । किञ्च वेदोक्तकर्मणां फलं भ्रमो न भवितुं क्षम इत्यपि शास्त्रपरिचयविरहैकनिबन्धनमेव, यतः **'यदा कर्मसु काम्येषु'** इति श्रुतिः काम्यकर्मभिः स्वप्ने स्त्रीभ्रमो भवतीति स्पष्टमेव वक्ति । इत्थं च, ब्रह्मदर्शनं नाविद्यकं, किन्तु पारमार्थिकमिति मत्वैतदनुरोधेन ब्रह्मस्वरूपं सविशेषमिति स्वीकारः सर्वथाऽसङ्गत एवेति सिद्ध्यति । अतो यथा मधुविद्यायां सूर्यस्य मधुरूपेण निरूपणं केवलं काल्पनिकं, तथा ब्रह्मणः सविशेषतावर्णनमपि सर्वं काल्पनिकमेवेत्यकामेनापि मञ्जूरीकरणीयम् ।

सिद्धान्ती—आशयशुद्धिर्निष्कामकर्मभिः संपाद्यते, न तु काम्यकर्मभिः । काम्यकर्मणां तु स्वयं भगवानपि गीतायां **'गतागतं कामकामा लभन्त'** इत्यादिवचनैरपकर्षं प्रदर्शयति । अतः 'यदा कर्मसु' इति श्रुतिर्यत्काम्यकर्मभिः स्वप्ने स्त्रीभ्रमो भवतीति कथयति, तन्नानुचितम्, परन्त्वेतावता, नित्यनैमित्तिकादीनां निखिलानामपि वेदविहितानां साधनानां भ्रमो भ्रमकल्पितं वा फलमिति न प्रमाणीकर्तुं शक्यते, यतः **'तपो मे हृदयं साक्षात्' 'तनुर्विद्या क्रिया कृतिः'** इत्यादीनि वचनानि तपःप्रभृतीनि साधनानि भगवदङ्गभूतानीति वदन्ति । यद्येतानि, दर्शनादीनि फलानि वैतेषामविद्याकल्पितानि स्युः, अङ्गभूतानीति न वदेयुः । किञ्चाविद्याकल्पितानीति स्वीकारे यदि सर्वेषां सविशेषवर्णनानां यथोचितसङ्गतिर्भवितुमर्हति चेत्तदा तु स्वीकारोऽपि युज्यते, परन्तु नारायणशयनमहाप्रलयब्रह्मप्रादुर्भावाद्या नानैवंविधाः श्रुतिस्मृतिपुराणप्रमाणाः कथाः सन्ति यासां सङ्गतिर्जीवाविद्यया न कथमपि सम्पादयितुं पार्यते । अत उद्देश्यैकदेशे आविद्यककल्पनास्वीकारः सर्वथाऽपार्थ एव ।

किञ्च मधुविद्यायां वर्तमानं **'आदित्यो वै देवमधु'** इति सूर्यवर्णनं भगवान् वेदव्यासोऽभ्युपगमसिद्धान्तानुसारेण काल्पनिकमित्युक्तवान्, न तु स्वमतानुसारेण । यतः साङ्ख्यवादिभिः **'अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णाम्'** इति श्रुतिं पुरस्कृत्य अनादिप्रकृतिरेव जगद्रचयतीति यदुक्तं, तस्य निषेधः **'कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोध'** इति प्रकरणे प्रस्तुतोऽस्ति । अत्रेदमुक्तम्—'अजामेका'मिति श्रुतावनादिप्रकृतिर्न वर्ण्यते, किन्तु पर-

मात्मनः सकाशात्प्रथममुत्पन्ना देवता वर्ण्यते । यथाऽजा स्वल्पं दुग्धं ददाति, एवमियं देवताऽप्युपासकाय स्वल्पं फलं दातीत्यजाशब्देनोच्यते, वस्तुत इहाजाशब्दस्य नानादिप्रकृतिरर्थः । एवं **'लोहितशुक्लकृष्णाम्'** इति पदस्यापि **'यदग्ने रोहितँ रूपं तेजसस्तद्रूपं यच्छुक्लं तदपाम्'** इति श्रुत्या स्वयं व्याख्यानं कृतमस्ति । अतोऽस्य सत्त्वरजस्तमाँस्यर्थ इति न कथमपि वक्तुं शक्यते । एतत्सर्वमुक्त्वाऽजाशब्दस्य गौणार्थस्वीकारे वादिबुद्धिसमाधानाय परमतानुसारेण सम्भवमापाद्योक्तमधुविद्यावर्णनं दृष्टान्ततयोपन्यस्तमस्ति । अतः सर्वेषां सविशेषवर्णनानां गौण एवार्थ इति समर्थनाय नेदं शक्नोति । किञ्च स्वमतानुसारेणापि यदि मधुविद्यावर्णनस्य काल्पनिकत्वमुक्तं स्याद्भगवता व्यासेन, तथापि सर्वाणि सविशेषवर्णनानि काल्पनिकानीति नानेन सिद्ध्यति । यदि सर्वाणि सविशेषवर्णनानि काल्पनिकानि चेद्, मधुविद्यावर्णनस्येव सर्वेषामपि काल्पनिकतां केनचन सूत्रेण वदेत् । अतः स्वेच्छयैव सविशेषवर्णनानां काल्पनिकताकथनं नितान्तमनुचितमेव ।

पूर्वपक्षी—सविशेषस्वरूपाण्युपास्यानि सन्ति, ब्रह्म च नोपास्यम्, यतः **'नेदं यदिदमुपासते'** इति श्रुतिर्ब्रह्मण उपासनां निषेधति । अत इतो विरुद्धं सविशेषं ब्रह्मेति न स्वीकर्तुं शक्यते । सविशेषवाचिन्यः श्रुतयश्च मायाऽवच्छिन्नं चैतन्यं, यद्धि शास्त्रेण सगुणं ब्रह्म, ईश्वर इति चोच्यते, तद्वर्णयन्ति, यतः सृष्टिप्रलयप्रभृतीनि सर्वाण्यपि श्रुतिपठितानि कार्याणीदमेव करोति । उपास्यतेऽपि जनैरिदमेव ।

(३३–३७) **सिद्धान्ती**—ब्रह्मणः सगुणनिर्गुणस्वरूपयोर्वास्तविकोऽवास्तविको वा न कोऽपि भेदः स्वीकर्तुं शक्यते, यतः **'अथातो ब्रह्मजिज्ञासे'**ति सूत्रेण भगवान् वेदव्यासो निर्गुणब्रह्मणो विचारं प्रतिज्ञायानन्तरं तदेव ब्रह्म **'जन्माद्यस्य यतः शास्त्रयोनित्वात्'** इति सूत्रेण जगज्जन्मादिकारणं **'अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्'** इति सूत्रेणोपास्यं चेत्यवादीत् । यदि जगज्जन्मादिकारणं सगुणमुपास्यं ब्रह्म निर्गुणब्रह्मणो भिन्नं भवेत्, अत्र पूर्वापरविरोधः स्यात् । किञ्च **'ईक्षतेर्नाशब्दम्'** इति सूत्रे यज्जगज्जन्मादिकारणं ब्रह्मस्वरूपं प्रतिपादितं, तत्र निष्ठावतः पुरुषस्येतः परतमेन **'तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्'** इति सूत्रेण मोक्षोऽप्यङ्गीकृतोऽस्ति । यदि युष्मन्मतानुसारेण जगज्जन्मादिकारणं शुद्धं ब्रह्म न चेत्, तत्र निष्ठावतश्च चित्तशुद्धिरेव फलं चेत्, 'मोक्षोपदेशात्' इत्यस्य स्थाने 'चित्तशुद्ध्युपदेशात्' इति वदेत् ।

किञ्च **'सर्वत्रप्रसिद्धोपदेशात्'** इति सूत्रेणैकं ब्रह्मस्वरूपं सर्वत्र वेदान्तेषु प्रसिद्धमस्तीत्युक्तं भगवता व्यासेन । यदि सगुणनिर्गुणयोर्भेदः स्यात्, किमप्येकं ब्रह्म सर्ववेदान्तप्रसिद्धं न वदेत् । न हि युष्मन्मते निर्गुणसगुणयोरन्यतरत्किमपि सर्ववेदान्तप्रसिद्धं भवितुमर्हति । **'सर्वकामः सर्वगन्धः'** इत्यादिवेदान्तेषु सगुणं ब्रह्म प्रसिद्धमस्ति । **'अस्थू-**

लमनणु' इत्यादिषु च निर्गुणं ब्रह्म प्रसिद्धमस्ति । अतो युष्माकमभिमता सगुणनिर्गुण-भेदकल्पना सूत्रैर्विरुध्यत इति न सर्वथा स्वीकर्तुं शक्या ।

यच्च **'यन्मनो न मनुते येनाहुर्मनो मतम् । तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते'** इति श्रुतिं पुरस्कृत्य शुद्धं ब्रह्म न केनाप्युपासनीयं भवितुमर्हतीति सिद्धान्तितं, तदप्यविचारमूलकमेव, यतोऽत्र श्रुतौ **'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदम्'** इत्यन्तेन भागेन यन्मनोऽगोचरं मनःप्रकाशकं च तदेव ब्रह्मेति जानीहि, न त्विदं जीवेन्द्रियादिस्वरूपमित्युक्तम् । भूयोऽपि तन्मनःप्रकाशकं ब्रह्म किमित्याकाङ्क्षायां **'यदिदमुपासते'** इत्यंशेन यदिदं वैदिका उपासत इति प्रदर्शितम् । अतो नास्तीह श्रुतौ कश्चिदप्येवंविधोंऽशो येन ब्रह्म नोपास्यमिति प्रमाणितं भवेत्, प्रत्युत 'यदिदमुपासते' इति चतुर्थचरणेन उपास्यमित्येव सिद्ध्यति ।

यच्च युष्माभिरस्य चतुर्थचरणस्य **'यदिदमुपासते नेदं ब्रह्मे'**त्यन्वयोऽङ्गीकृतः, स तु नितान्तमेव प्रतिकूलः, यत एवं वक्तुमिच्छति चेच्छ्रुतिः **'यदिदमुपासते'** इत्यत्र पुनरिदं-शब्दं न वदेत् । पूर्वोक्तेन 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदम्' इतीदंशब्देनैवाकाङ्क्षापूर्तिसंभवात् । अतोऽस्माभिरुक्त एवान्वयो रमणीयः ।

(३६) किञ्च ब्रह्म नोपास्यमिति स्वीकारे हिरण्मयपुरुषप्रभृतीनि वेदोक्तान्युपास्य-स्वरूपाणि ब्रह्मेति प्रतिपादयन्ति **'अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्'** इत्यादीनि व्याससूत्राण्यपि विरुध्यन्ते । इदं च न कथमपि वक्तुं शक्यते 'यदुपास्यानि ब्रह्मेति मत्वोपास्यन्ते चेत् उपासना फलवती भवतीति व्याससूत्रेष्वपि ब्रह्मेत्युच्यन्ते, वस्तुतो न ब्रह्मेति' । यतः **'आत्मेत्येवोपासीत'** इति श्रुतिरात्मत्वेनोपासना कर्तव्येति विधिं दर्शयति । आत्मनि चान्यथाबुद्धिकरणे पापमिति श्रुतिराज्ञापयति । इयं हि श्रुतिः—

'योऽन्यथा सन्तमात्मानमन्यथा प्रतिपद्यते ।
किं तेन न कृतं पापं चौरेणात्माऽपहारिणा ॥'

किञ्च वस्तुनो विपरीतज्ञानेन वास्तविकं फलं लब्धुमपि न शक्यते । यथा वायुशामकमौषधमपेक्षमाणो वायुप्रकोपकमौषधं सेवेत चेत्, न कदाचिदपि वायुशान्तिर्भवेत् एवमब्रह्म वस्तु ब्रह्मेति मत्वोपास्येत चेद्, न कदाचिदपि चित्तशुद्धिः क्रममुक्तिर्वा फलं लभ्येत । अतो भगवान् वेदव्यास उपास्यस्वरूपेषूपासनार्थं ब्रह्मबुद्धिं न विधत्ते, किन्तु वस्तुत एवोपास्यस्वरूपाणि ब्रह्मेति कथयति सूत्रैरित्येव स्वीकर्तुमुचितम् ।

अवतारा मायाकल्पिता ब्रह्म-स्वरूपा वा ? ।

पूर्वपक्षी—वाराहपुराणे भगवता वराहदेवेन पृथिवीकृतानां प्रश्नानां प्रत्युत्तरं ददतेदमुक्तम्—

'मत्स्यः कूर्मो वराहश्च नरसिंहोऽथ वामनः ।
रामो रामश्च कृष्णश्च बुद्धः कल्की च ते दश ॥
इत्येताः कथितास्तस्य मूर्तयो भूतधारिणि ।
दर्शनं प्राप्तुमिच्छूनां सोपानानि च शोभने ॥

अत्र 'सोपान'–शब्देन दशावताराः परब्रह्मदर्शसाधनानीत्युक्तमस्ति । साधनानि चावश्यं साध्यतो भिद्यन्ते । अतोऽवताराः परब्रह्मणो भिन्ना इत्येतेन प्रमाणीकृतं भवति । अत एवैते अविद्याकल्पिता इति स्वीक्रियते, यतः **'एकमेवाद्वितीयम्'** इत्याद्याभिरभेदवादिनीभिः श्रुतिभिर्ब्रह्मभिन्नं न किञ्चिदपि वास्तविकमिति प्रमाणीक्रियते, अवास्तविकं चाविद्याकल्पितमेव भवितुमर्हति ।

यद्यप्येते अवतारा अविद्याकल्पितास्तथापि एतान् ब्रह्मेति मत्वा नाना जना उपासते । यथोपासनं यथासङ्कल्पं चाविद्यकानि नश्वरफलान्यपि तानि तानि लभन्त इति शिष्टानां नाविदितचरम् । अतो यथैतेषामाविद्यकानामवताराणामुपासनया फलं लभ्यते, एवमाविद्यकानां वेदोक्तानां हिरण्मयपुरुषप्रभृतीनामुपासनयाऽपि फलं लभ्यत इति नैतदर्थं हिरण्मयपुरुषप्रभृतीन्युपास्यस्वरूपाणि वस्तुतो ब्रह्मस्वरूपाणीति स्वीकरणमावश्यकम् । अतएवोपास्यपरिचायकानां सर्वेषामपि व्याससूत्राणां ब्रह्मबुद्धिविधानमेवाभिप्रेतमिति निर्विवादं सिद्ध्यति ।

सिद्धान्ती—उपदेशदर्शनदुष्टहननादिभिः कार्यैः प्रवृत्तिनिवृत्तिलक्षणस्य धर्मस्य स्थापनाऽभिवृद्धिश्चैतैरवतारैः क्रियते । निवृत्तिलक्षणेन धर्मेण च परब्रह्मप्राप्तिर्भवति । अत एते परब्रह्मप्राप्तौ साधनानीत्युदाहृतवचने 'सोपान'शब्देन बोध्यन्ते । वस्तुतः, परब्रह्मणो भिन्ना अविद्याकल्पिताश्चैते इति 'सोपान'शब्देन प्रमाणीकर्तुं न शक्यते, यतः **'इत्येताः कथितास्तस्य मूर्तयो भूतधारिणि'** इत्यंशेनैते अवतारा ब्रह्मणो मूर्तय इत्युक्तमस्ति । यद्याविद्यकाश्चेद् 'अविद्यामूर्तय' इति वदेत् । अत उदाहृतवचनबलेनैते अवतारा आविद्यका इति न कथमपि वक्तुं शक्यते ।

यच्च 'सोपान' शब्देनैषामवताराणां परब्रह्मापेक्षया गौणत्वं व्यक्तीक्रियते, तत्तु नानुचितम्, यतः एते अंशावताराः सन्ति । एषु यः कृष्णः सोऽप्यंशावतार एव, योऽस्माभिः पूर्णं ब्रह्मेत्युच्यते स गीतावक्ता श्रीकृष्णो नास्ति, यतो गीतायां स्वयं तेन 'अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् । परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम्' इति वचनेन 'स्वात्मा सर्वेश्वर आनन्दमय' इत्युक्तमस्ति, अन्यथा जानानाश्च मूढा इत्युक्त्वा निन्दिताः सन्ति । अतो गीतावक्ता श्रीकृष्णः परं ब्रह्मैव ।

यथा चैते अवताराः परब्रह्मस्वरूपाः सन्ति, तथा व्याससूत्रोक्ता हिरण्मयपुरुषप्रभृतय उपास्या अपि ब्रह्मैव, न त्वाविद्यकाः। अत एवोपासनाऽपि फलवती भवति।

(३४) किञ्च न सर्वत्रोपास्यस्वरूपेष्वाविद्यककल्पनाऽपि संभवति। तथा हि—एकादशस्कन्धे भागवते 'कृते शुक्लश्चतुर्बाहुः' इत्यादिवचनैश्चतुर्युगेषु पृथक् २ उपास्यस्वरूपाणि प्रदर्शितानि सन्ति। पञ्चमस्कन्धे च भारतवर्षकिम्पुरुषवर्षप्रभृतिषु पृथिवीखण्डेषु नरनारायणादीनि पृथक् २ उपास्यस्वरूपाण्युपदिष्टानि सन्ति। यद्येतान्युपास्यस्वरूपाण्यविद्यया प्रत्यायितानि चेत्, शुक्लभगवान् सत्ययुग एवोपास्यते, नान्ययुगेषु, नरनारायणौ च भारतवर्ष एवाराध्येते, नान्येषु किम्पुरुषप्रभृतिषु वर्षेष्विति नियमो न सर्वथा संभवति, यतोऽविद्या सर्वत्र देशे काले च भ्रमप्रतीतिं कारयितुं क्षमते। न हि शुक्तिरजतप्रतीतौ कश्चनैवंविधो नियमो निरीक्षितो यदमुकदेशे, अमुकदिने अमुकमुहूर्ते च शुक्तिरजतस्य प्रतीतिर्भवितुमर्हति, नान्यत्र। किञ्चोपास्यस्वरूपपार्थक्यकल्पनायां कालस्याविद्याया वा स्वभावः कारणमित्यपि वक्तुं न शक्यते, यतः कालोऽप्याविद्यकभ्रमेण प्रतीयत इति यथैषामुपास्यस्वरूपाणां नियमो न सम्भवति, तथा कालस्यापि न सम्भवति। अविद्या च मिथ्येति तत्स्वभावेनाप्येवंविधेनैव भवितव्यम्, स किं पार्थक्यं कल्पयिष्यति, यतः कार्यं (कल्प्यं वस्तु) मिथ्या भवितुमर्हति, परन्तु न कारणम् (कल्पकम्)। किञ्चाविद्याया ईदृशकल्पनाकरणनिपुणः स्वभावोऽस्तीत्यत्रापि किञ्चन प्रमाणं नास्ति। अत उपास्यस्वरूपाण्यविद्याकल्पितानीति न कथयितुं शक्यते।

ब्रह्मणः सावयवता।

(३२) **पूर्वपक्षी**—सर्वत्रोपनिषत्सु उपास्यस्वरूपाणां करचरणादयोऽवयवा वर्ण्यन्ते। 'न तस्य कार्यं करणं चे'ति श्रुतिश्च कार्यकरणशब्दाभ्यां ब्रह्मणो देहेन्द्रियाणि निषेधति। अत उपास्यस्वरूपाणि ब्रह्मेति न वक्तुं शक्यते।

सिद्धान्ती—'न तस्य कार्यं करणं चे'ति श्रुतिर्ब्रह्मणो देहेन्द्रियाणि न निषेधति, किन्तु यथा जीवस्य जन्यानि (कार्याणि) स्वभिन्नानि च देहेन्द्रियाणि, तथा ब्रह्मणो देहेन्द्रियाणि न सन्ति, अर्थात्—नित्यानि स्वाभिन्नानि च सन्तीत्येव वदति, यतोऽस्याः 'परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया चे'ति पश्चिमार्द्धे ज्ञानबलक्रियाप्रभृतिशक्तीनां ब्रह्मणि स्वाभाविकी स्थितिरिति निरूपितमस्ति। इदं च न सर्वथा निरवयवे निर्विशेषे ब्रह्मणि संभवति।

पूर्वपक्षी—'परास्य शक्ति'रिति पश्चिमांशः 'स्वाभाविकी'शब्देन क्रियाया नित्यतां वक्ति। इयं नित्या क्रिया च मायोपाधिसम्बन्धमहिम्ना ब्रह्मणि प्रतीयते। अतः काश्चन

श्रुतयोऽपि ब्रह्म सक्रियमिति वदन्ति, परन्तु वस्तुतो ब्रह्म निष्क्रियमस्तीति 'न तस्य कार्य'मिति श्रुत्यंशो ब्रह्मणि क्रियासामान्यं निषेधति ।

सिद्धान्ती—'पराऽस्य शक्ति'रिति श्रुत्यंशे 'स्वाभाविकी' शब्दः क्रियानित्यतां वक्तीति कथनं न कस्यापि श्रद्धेयं भवितुमर्हति, यतः 'स्वरूपं च स्वभावश्च' इति कोषानुसारेण 'स्वाभाविकी'–शब्दस्य स्वरूपात्मिकेत्येवार्थो वक्तुं शक्यते, न तु नित्येति । जलस्य शीतलता स्वाभाविकीत्यादिषु लौकिकवाक्येषु स्वाभाविकी–शब्दः स्वरूपात्मिकेत्यर्थे प्रयुज्यत इत्यपरोक्षमेव विदुषाम् । अत एव ज्ञानबले ब्रह्मणि मायोपाधिसम्बन्धमहिम्ना प्रतीयेते इत्यपि वक्तुमशक्यम्, यत एताभ्यां सम्बध्यमानः 'स्वाभाविकी'–शब्दः स्वरूपभूते एते ब्रह्मण इति प्रमाणीकरोति ।

किञ्च 'न तत्समश्च' इति श्रुत्यंशोऽपि ब्रह्मसमानं न किञ्चिदन्यदस्तीति कथनेन ब्रह्म स्वाभिन्नदेहेन्द्रियमस्तीति निश्चाययत्येव, यतो जीवाः स्वदेहेन्द्रियेभ्यो भिन्नाः सन्ति, अत एतेषां सादृश्यस्पर्शोऽनेन श्रुत्यंशेन ब्रह्मणि निषिध्यते ।

इत्थं च 'न तस्य कार्यं करणं चे'ति श्रुत्या ब्रह्म स्वाभिन्ननित्यदेहेन्द्रियशालीति निःसंशयं सिध्यतीति न मनागपि देहेन्द्रियनिषेधगन्धः ।

किञ्च ब्रह्मणि क्रियादेहेन्द्रियस्वीकारः प्रमाणान्तरेणाप्यनुगृह्यते, तथाहि–

सर्वतःपाणिपादान्तं सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥

अर्थः–ब्रह्मणः स्वरूपे सर्वत्र करचरणमुखनयननासिकाकर्णादीन्यवयवेन्द्रियाणि सन्ति । ईदृग् ब्रह्मस्वरूपं सर्वमावृत्य तिष्ठति ।

ब्रह्म कर्तृ इति तु भवन्मतेऽपि संपूर्णेनेक्षत्यधिकरणेन सिध्यति । 'सोपाधिकं च न कर्तृ' इति नानाप्रमाणैर्निपुणं निरूपितं पूर्वम् । अतः शुद्धं ब्रह्म कर्तृ इत्यकामेनापि मञ्जूरीकरणीयम् ।

ब्रह्मस्वरूपस्य व्यवहरणीयता तत्कारणानि च ।

(३८) **पूर्वपक्षी**—रामकृष्णादय उपास्याः स्वावतारसमये सर्वेषामपि दृशोर्विषया आसन्, ये अभक्तास्तेषामपि । अत एते ब्रह्मस्वरूपा इति न स्वीकर्तुं शक्यते, यतः 'अपि संराधने' इति सूत्रं पुरस्कृत्य ब्रह्मणो दर्शनमाराधनया भवति, नान्यथेति पूर्वमुक्तवान् भवान् । कश्चनाराधनया दर्शनं लभते, कश्चन विनैवैनामिति च न वक्तुं शक्यते, यतो ब्रह्म नित्यनिवृत्तनिखिलरागद्वेषादिदोषमिति दर्शनदाने नेदृशीं विषमतां विधातुं क्षमते ।

किञ्च रामकृष्णादय उपास्या ब्रह्मैव चेत्, **'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे'** इति श्रुतिभणितानि हृदयग्रन्थिभेदादीनि ब्रह्मदर्शनफलानि सर्वे रामकृष्णादिदर्शकाः कुतो न लेभिरे। प्रत्युत पुराणेषु तु एतैः सह नाना देवदानवा द्विषन्तो युद्ध्यमानाश्चासन्निति श्रूयते। एषां ब्रह्मत्वे तु रागद्वेषादिदोषप्रणाशपूर्वकः कैवल्यलाभ एव भवेद्दर्शकानाम्। अतो रामकृष्णादय उपास्या न ब्रह्म, किन्त्वविद्याकल्पिता इति स्वीकरणमेव रमणीयम्।

सिद्धान्ती—ब्रह्मणो दर्शने भक्तिस्तदिच्छा चेति द्वयं हेतुः। 'अपि संराधने' 'भक्त्या त्वनन्यया' इत्यादीनि वचनानि भक्तिर्दर्शनहेतुरिति वदन्ति, 'मनीषितानुभावोऽयम्' इति वचनं च ब्रह्मण इच्छा दर्शने कारणमिति वक्ति। एतयैवेच्छयाऽवतारसमये रामकृष्णादयः सर्वस्यापि लोचनगोचरीभवन्ति, परन्तु भक्तानां तु तदानीमपि भक्त्यैव, यत एषामेव प्रेमपरवशः सन् प्रादुर्भवति भगवान् लोके। यच्चावतारसमयेऽभक्ता अपि भगवत्स्वरूपमवलोकन्ते तत्र भक्ता अपि हेतवः, यतोऽत्र लोके सर्वेषां समक्षं भक्तान् दर्शनेनानन्दयितुमिच्छन्नवतरति भगवान्। केवलं दर्शनदानं त्ववतारतिरोधानदशायामपि क्वचनाविर्भूय क्रियत एवेत्येवं दर्शनदानेऽयमुक्तहेतुरेव वक्तुं शक्यो, नान्यः।

यच्चावतारसमये सर्वेषां लोचनगोचरोऽपि सन् भगवान् दर्शनफलं भक्तेभ्य एव वितरति, नान्येभ्यः, तत्रापि तदिच्छैव हेतुः। इदञ्च जडजङ्गमात्मकं सर्वमपि जगद्भगवत्स्वरूपमस्तीति दर्शने दर्शनफले वा भेदे सत्यपि विषमता न भगवन्तं स्पृशति, यतो विषमता भेदैकवृत्तिरिति तदभावे न स्वरूपं लभते।

किञ्च प्रपञ्चरचना परमात्मना लीलार्थं कृतास्ति, अतो यथा लीलाया बाधो न भवेत्तथा चरित्राणि प्रकाशयति भगवान्। यद्यलौकिकं स्वरूपं परिचाययेद्भगवान्, सर्वेषां दर्शकानां मोक्षसंपत्त्या प्रपञ्चोच्छेदे लीला बाध्येत। अत एव भगवतः कदाचन यल्लौकिकलीलाऽनुसरणं तदप्युपपद्यते, यत एवंविधलीलया दर्शनं कुर्वतां भगवति प्राकृतत्वबुद्धिरुत्पद्यते। तथा च हृदयग्रन्थिभेदादिदर्शनफललाभो विघ्नितो भवति। अत एतेन रामकृष्णादय उपास्या आविद्यका अब्रह्म वेति न वक्तुं शक्यते।

(३५) **पूर्वपक्षी**—ब्रह्म सदैकरसमस्ति—नैतस्य स्वरूपे कदाचिदपि स्वल्पमप्यन्तरं भवतीति—शास्त्रैरसकृदुच्यते। पूर्वोक्ता रामकृष्णादयोऽवताराः, सूत्रोक्ता हिरण्मयपुरुषप्रभृतयश्च सर्वथाऽनेन विरुध्यन्ते। यतोऽवतारेषु नरसूकरकच्छपाद्याकृतयः श्रूयन्ते, सूत्रोक्तेषूपास्यस्वरूपेष्वपि सवित्रन्तर्वर्तिनो हिरण्मयपुरुषस्य यादृशं रूपं, तादृशमक्षिपुरुषस्य नास्ति। यादृशं चाक्षिपुरुषस्य, तादृशं वैश्वानरस्य नास्तीत्येवं परस्परं सर्वेऽपि विलक्षणाः

सन्ति। एकस्यैकरसस्य ब्रह्मण इमान्येवंविधानि नानास्वरूपाणि न वास्तविकानि भवितुमर्हन्ति। अत एतान्याविद्यकानीति स्वीकरणमेव रमणीयम्।

सिद्धान्ती—यच्छास्त्रमेकमेकरसमद्वितीयं ब्रह्मेति वदति, तदेव पूर्वोक्ता अवतारा ब्रह्मस्वरूपा इत्यपि वक्ति। सपरिकरस्य ब्रह्मणः स्वरूपं च केवलेन शास्त्रेणैव निर्णीयते। प्रत्यक्षानुमानप्रभृतीनि प्रमाणान्तराणि तु तदीयदिशं लेशतोऽपि न स्पृशन्ति। अतो यथा शास्त्रं वदति, तथा सर्वैरपि स्वीकर्तव्यमेव।

गीतायां स्वयं भगवता **'सर्वतःपाणिपादान्तं सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्' 'सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्'** इत्यादिभिर्वचनैर्ब्रह्मणः स्वरूपे सर्वत्र करचणादीनीन्द्रियाणि परिच्छेदाश्च सन्ति, तथा सर्वेन्द्रियस्वरूपेण तद्ग्राह्यगुणस्वरूपेण च ब्रह्मैव परिणतं भवतीत्युक्तमस्ति। अत एषामनुरोधेनावतारा ब्रह्मस्वरूपा इति स्वीकरणमावश्यकमेव।

पूर्वपक्षी—'सर्वेन्द्रियगुणाभासम्' इति पदेन यद्यपि ब्रह्मणि सर्वेन्द्रियाणां सत्ता स्वीकृताऽस्ति, परन्तु 'सर्वेन्द्रियविवर्जितम्' इति पदेन पुनः सर्वेन्द्रियाणि तत्र निषिध्यन्ते। यदीन्द्रियसत्ता वास्तविकी भवेदत्र पूर्वापरविरोधः स्यात्। एवं 'सर्वतःपाणिपादान्तम्' इति पदेनोक्तः परिच्छेदो वास्तविक इति मन्यते चेत् **'आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः'** इत्याद्या ब्रह्म व्यापकमिति वदन्त्यः श्रुतयो विरुध्यन्ते। किञ्च लोके नास्ति कश्चनैवंविधो दृष्टान्तो येनैकस्मिन्नेव ब्रह्मणि परस्परविरोधिनो नाना धर्माः समावेष्टुं शक्नुवन्तीति सिद्धान्तस्य समर्थनं भवेत्। अतोऽस्य विरोधस्य परिहारायेन्द्रियपरिच्छेदादयो विशेषा मायिका इत्यकामेनापि मन्तव्यमेव। किञ्च 'सर्वेन्द्रियगुणाभासम्' इत्याभासशब्दोऽपि ब्रह्मणः स्वरूपे गुणानामिन्द्रियाणां चाभासमात्रं, न तु वस्तुतस्ते सन्तीत्याशयं प्रकाशयन् मायिकतामेवोक्तविशेषाणां समर्थयते।

सिद्धान्ती—'सर्वेन्द्रियविवर्जितम्' इति पदेन ब्रह्मणि सर्वेन्द्रियाणि न निषिद्ध्यन्ते, किन्तु जीववद्ब्रह्मणः स्वभिन्नानि प्राकृतेन्द्रियाणि न सन्तीत्येव बोध्यते।

यच्च 'सर्वेन्द्रियगुणाभास'मित्यस्य, ब्रह्मणि सर्वेन्द्रियगुणानामाभासमात्रं, न तु ते वस्तुतस्तत्र सन्तीत्यर्थकथनं, तत्तु सर्वथाऽसङ्गतमेव। यत एतेन ब्रह्मणोऽलौकिकेन्द्रियवाचीनि 'सर्वतःपाणिपादान्तम्' इत्यादीनि वचनानि विरुध्यन्ते। अतः सर्वेन्द्रियरूपेण तद्ग्राह्यगुणरूपेण च स्वयं ब्रह्मैव परिणतमिति मदुक्तोऽर्थ एव श्रेयान्।

यद्यपि व्यापकत्वपरिच्छेदप्रभृतयो धर्मा लोकदृष्ट्या परस्परं विरुद्धाः प्रतीयन्ते, परन्तु ब्रह्मणः स्वरूपमेवंविधं विलक्षणमस्ति, यत्र परस्परविरुद्धाः सर्वेऽपि धर्माः समाविशन्ति, न केऽपि विरुद्ध्यन्ते। अत एव श्रीभागवते दामोदरलीलानिरूपणप्रसङ्गे श्रीकृष्णस्वरूपं

वर्णयद्भिः श्रीशुकाचार्यैः **'न चान्तर्न बहिर्यस्य' 'गोपिकोलूखले दाम्ना बबन्ध प्राकृतं यथा'** इत्यादिवचननिचयेन, यज्जगतो बहिरन्तः पूर्वापरं सर्वत्र सर्वदा विद्यते तदेवंविधमव्यक्तमिन्द्रियदूरचरं ब्रह्म (कृष्णाख्यं) गोपगृहिणी दाम्नोलूखलतले बबन्धेत्युक्तम् । यदि श्रीकृष्णस्य लघीयसि शैशवस्वरूपे व्यापकता ब्रह्मता च न चेद्, इदं स्वरूपं प्रपञ्चस्यान्तर्बहिर्वर्तमानमव्यक्तमिन्द्रियागोचरं चेति नोच्येत । किञ्चेतः पश्चादपि **'द्व्यङ्गुलोनमभूत्तेन सन्दधेऽन्यच्च गोपिके'**ति वचनं पुनः पुनरनेकरज्जूनां सन्धाने कृतेऽपि बन्धनरज्जुर्द्व्यङ्गुलन्यूनतां न तत्याजेत्युक्त्या लघीयसोऽपि श्रीकृष्णस्वरूपस्य व्यापकतां प्रमाणीकरोत्येव । अतो ब्रह्मणि व्यापकतापरिच्छेदप्रभृतीनां धर्माणां सहानवस्थितिलक्षणविरोधाभिधानं विवेकवैकल्यमूलकमेव ।

पूर्वपक्षी—'सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्' इति वचने यथा प्राकृतानां करचरणादीन्द्रियाणां निषेधोऽप्राकृतानां च विधानमिति भवद्भिरङ्गीक्रियते, तथैवंविधेषु परस्परविरोधिषु सर्वेषु श्रुति–स्मृतिवचनेषु प्राकृतानां निषेधोऽप्राकृतानां च विधानमिति कल्पनाऽवश्यं स्वीकरिष्यत एव । एवं चायं व्यर्थो विस्तरः स्वीकृतः स्यात् । तथापि कथंचिदियं स्वीक्रियेत, परन्तु स्वीकृतावेतस्याः किमपि समुचितं प्रमाणं नास्ति । अत एतत्कल्पनाऽपेक्षया तु पूर्वमुपन्यस्तेन 'उपजीव्यत्वतः' इति कारिकाकथितेन न्यायेन धर्मनिषेधिकासु श्रुतिषु सर्वेषां धर्माणां निषेधं मञ्जूरीकृत्य श्रीकृष्णादीनि सधर्मकस्वरूपाणि मायिकानीत्येव मन्तुमुचितम् । यच्च दामोदरलीलामृत्स्नाभक्षणलीलादौ लघीयसोऽपि श्रीकृष्णस्वरूपस्य व्यापकत्वं सर्वजगदाधारत्वं च वर्ण्यते, तत्तु केवलं मायिकवैचित्र्यप्रपञ्चनमिति नानेन ब्रह्म विरुद्धधर्माणामधिकरणमिति सिद्ध्यति ।

सिद्धान्ती—**'प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति'** इति व्याससूत्रं प्रमाणतया प्रदर्श्य श्रुतिषु प्राकृतधर्माणां निषेधोऽप्राकृतानां च विधानमिति सप्रपञ्चमुपपादितं पूर्वम् । किञ्च **'तदरूपमनामयम्'** इति श्रुतिः 'अरूप'मितिपदेन ब्रह्मणो रूपं निषिद्ध्य 'अनामय'मिति पदेनामयमपि प्रतिषेधति । आमयश्च (रोगश्च) प्राकृतरूप एव वर्तमानो विलोक्यते सर्वत्र, अत एतत्साहचर्यमहिम्ना रूपमपीह प्राकृतमेव निषिद्ध्यत इति निश्चीयते । एतत्समानन्यायेनान्यत्रापि प्राकृतधर्माणां निषेधो, न त्वप्राकृतानामिति सिद्ध्यति । किञ्च यद्यप्राकृतानामपि निषेधश्चेद् 'सर्वतःपाणिपादान्त'मिति श्रुत्या यथा ब्रह्म सर्वतःपाणिपादमस्तीत्युच्यते, एवं समानानुपूर्वीमाश्रित्य कयाचन श्रुत्या ब्रह्म सर्वतःपाणिपादं नास्तीति कुतो नोक्तम् । इत्थमेव सर्वकामत्वसर्वगन्धत्वसर्वज्ञत्वप्रभृतिधर्माणामपि विधानानुपूर्व्या निषेध आवश्यकः, परन्तु नैवंविधो निषेधः कुत्राप्युपलभ्यते । अतः सर्वत्र वचनेषु प्राकृतधर्माणां निषेधोऽस्तीति मन्तव्यमेव ।

किञ्च लौकिकधर्मवद्ब्रह्मणो धर्मा न ततो विभिन्नाः सन्ति। अत एतान्निरूपयन्त्यः श्रुतयः साक्षाद्ब्रह्मनिरूपणपरा इत्यवश्यमङ्गीकरणीयमेव। इत्थं चोपजीव्योपजीवकभावकल्पनाऽसम्भवेन 'उपजीव्यत्वतः' इति कारिकोक्तो न्यायो नेहोपयोक्तुं शक्यते।

(३५–३९) किञ्चेदमपि कथनमबोधनिबन्धनमेवास्ति यच्छ्रीकृष्णस्य मृत्स्नाभक्षणाद्या लीलाः केवलं मायामहिम्नैव प्रतीयन्ते स्म, वस्तुतोऽवस्तुभूतास्ता इति। यतो हि मृत्स्नाभक्षणलीलावसरे स्वयं यशोदया 'बत बुद्धिमोहः' 'उत देवमाया' इत्यादिपदैर्मोहदेवमायादिदोषोदिता असतीः प्रतीतीराशङ्क्या पूर्वं प्रदर्श्य पश्चाद् **'अथो अमुष्यैव ममार्भकस्य यः कश्चनौत्पत्तिक आत्मयोगः'** इति वचनेन मद्बालकस्यैव किञ्चिदेवंविधं स्वतःसिद्धं सामर्थ्यमस्ति, यत्प्रभाववैभवेनाहमेतस्य लघुन्यपि वदनारविन्दे सर्वं विश्वमवलोकयामीत्युक्तमस्ति। अत इतो विरुद्धा मायिकता नितरामशक्यवचना वर्तते।

(४०) किञ्च युष्माकमभिमता माया जडतया स्वयमेवंविधानि वैचित्र्याणि दर्शयितुं न शक्नोति। यदि मायासहायः परमात्मा प्रदर्शयेच्चेत्, सोऽनीश्वर एव स्यात्, यत ईश्वरः स्वयं सर्वकार्याणि कर्तुं समर्थोऽस्ति, न कमपि सहायं साधनं वाऽपेक्षते।

नापि श्रीकृष्णः स्वसामर्थ्येनैन्द्रजालिकवदसदेव दर्शितवानिति वक्तुं शक्यते, यतः असद्वस्तु स एव दर्शयति, यः सद्वस्तुप्रदर्शनेऽसमर्थः स्यात्, श्रीकृष्णस्तु सर्वसमर्थः सर्वेश्वरः, स कथमसद्वस्तु प्रदर्शयेत्। किञ्च कदाचन प्रदर्शयेदपि, परन्त्वासुरजीवेभ्यो, येषां ज्ञानं मोहेनावरीतुं वाञ्छति, न तु यशोदासदृशेभ्यः परमप्रियेभ्यः। अतो मृत्स्नाभक्षणलीला दामोदरलीला चासतीति न वक्तुं शक्यते। अत एतदनुरोधेन पूर्वोक्तरीत्या श्रीकृष्णस्वरूपं शुद्धं ब्रह्म विरुद्धधर्माधिकरणं चेति स्वीकरणमावश्यकमेव।

(३५) किञ्चैवंविधविरुद्धधर्माधारताया वर्णनं केवलमत्रैव नास्ति, किन्तु श्रुतिष्वपि विद्यते। श्रीकृष्णेन मृत्स्नाभक्षणावसरे यज्जगति वर्तमानोऽपि स्वात्मा जगदाधार इति प्रमाणीकृतम्, तस्यास्य वर्णनं **'यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिवीमन्तरो यमयति'** इति श्रुतिः करोति। दामोदरलीलायां च या परिच्छिन्नस्य स्वरूपस्य 'पूर्वापरं बहिश्चान्तः' इत्यादिभिर्वचनैर्व्यापकता वर्णिता, सेयं **'यस्त्वेतमेव प्रादेशमात्रमभिविमानम्'** इत्यनया श्रुत्या समर्थ्यते।

अस्याः श्रुतेरर्थं निर्णयन् भगवान् वेदव्यासोऽपि **'साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः'** इत्यादिभिः सूत्रैर्जैमिन्यादीनां मतानि दर्शयित्वा, पश्चात् **'आमनन्ति चैनमस्मिन्'** इति सूत्रेणेदं निर्णीतवान्—**'य एषोऽनन्तोऽव्यक्त आत्मा'** इति श्रुतावनन्तपदाभिधेयस्य व्यापकस्य परमात्मनः सङ्कुचितस्थानेऽवस्थितिरुक्ताऽस्ति। अतोऽत्रापि प्रादेशमात्रस्य (परिच्छिन्नस्य) अभिविमानत्वं (व्यापकत्वं) न विरुद्ध्यत इत्ययं निरूप्यमाणः परमात्मैव।

एतद्व्यासोक्तनिर्णयानुसारेण 'अपाणिपादो जवनो ग्रहीता' 'तदेजति तन्नैजति' इत्याद्यास्वितरश्रुतिष्वपि विरुद्धधर्माणां वर्णनं यथार्थमित्यवश्यमङ्गीकरणीयमेव ।

(३६—३९) किञ्च दृष्टान्ताभावेन ब्रह्म विरुद्धधर्माणामधिकरणमिति न सिद्ध्यतीति कथनमपि केवलं बालिशबिभीषिकैव, यतो गृहान्निर्गत्य प्राङ्गणं प्रविशति पुरुषे निष्क्रमणत्वप्रवेशत्वे परस्परविरुद्धे अपि समानसमये अनुभूयेते एव। किञ्च शब्दैकबोध्येऽलौकिकवस्तुनि निर्णये दृष्टान्ताभावोऽपि न बाधको भवितुं प्रभुः। किञ्च युष्माकं निर्विशेषब्रह्माङ्गीकारेऽपि न कश्चिदपि लौकिकदृष्टान्तोऽस्ति। सत्तासमवायादयो ये ये भवद्भिरभिमतसिद्धये प्रदर्श्यन्ते, तेषु सर्वेष्वपि कालाधारत्वसखण्डोपाधिप्रभृतिधर्माणामन्यतमस्य कस्यचन सम्बन्धस्तु वर्तत एव । अतो विनैव दृष्टान्तं यथा युष्माकं मते ब्रह्म निर्विशेषमिति सिद्ध्यति, एवमस्माकं मते ब्रह्म विरुद्धधर्माणामधिकरणमित्यपि सेत्स्यति ।

पूर्वपक्षी—ब्रह्मणो विरुद्धधर्माधिकरणतां प्रमाणीकर्तुं यः पुरुषदृष्टान्तः पूर्वं प्रदर्शितः, स सर्वथाऽसङ्गत एव। यत उक्तनिर्गमप्रवेशौ न स्वतन्त्रं क्रियाद्वयं, किन्त्वेकस्यामेव क्रियायां व्यवहरन्तः स्वबुद्धिविभेदेन प्रवेशनिष्क्रमणप्रभृतीन् भिन्नभिन्नान् शब्दान् प्रयुञ्जत इति नेह विरुद्धयोः समावेशोऽस्ति ।

सिद्धान्ती—पूर्वोक्तः पुरुषदृष्टान्तस्तु न कथमप्यसङ्गतः, यत एकस्यामेव पुरुषक्रियायां निष्क्रमणत्वप्रवेशत्वेतिपरस्परविरुद्धधर्मद्वयस्य समावेशोऽशेषेणापि जनेनानुभूयत एव। 'निष्क्रामति' 'प्रविशति' इत्याद्या भिन्नभिन्नाश्च शब्दा लोके तद्बोधायोपयुज्यन्ते । यदीदं धर्मद्वयं परस्परं भिन्नं न चेत्, प्रत्येकस्य बोधाय पर्यायेण 'निष्क्रामति' 'प्रविशति' इति द्वयोरपि प्रयोगः स्यात् ।

किञ्च लौकिकपरीक्षका इदं धर्मद्वयं भ्रमेण भिन्नं मन्यन्त इत्यपि न केनचन श्रद्धातुं शक्यते, यत उत्तरत्र समये यो बोधो बाध्यते, स एव भ्रम इति सर्वसंमतो नियमः । न चोक्तबुद्धेः कदाचिदपि बाधो दृष्टचरः । अत उपर्युक्तधर्मद्वयस्यापेक्षिकत्वेऽपि, यथा परत्वापरत्वे भिन्ने स्वीक्रियेते, तथेदमपि परस्परं भिन्नमिति मन्तुमुचितमेव । अतो ब्रह्मणो विरुद्धधर्माधारतायाः समर्थनायाऽस्य दृष्टान्ततयोपन्यासो युक्त एव। किञ्च नात्रार्थे दृष्टान्तोऽपेक्ष्यत इत्यपि पूर्वमुपपादितम् । अतो ब्रह्मणो विरुद्धधर्माधिकरणतायां तु केवलं प्रमाणैरेव सन्तुष्यताम् ।

(३८) किञ्च न केवलं दामोदरलीलादिषु पूर्वोक्तप्रसङ्गेष्वेव, किन्तु रासलीलावसरेऽपि 'आत्मारामोऽप्यरीरमत्' इत्यादिभिः कतिपयवचनैर्भगवता शुकाचार्येण परब्रह्मणः श्रीकृष्णस्य विरुद्धधर्माधिकरणता वर्ण्यते । भगवच्चरणपरमप्रणयिना प्रामाणिकमूर्द्धमणिना जय-

देवकविनाऽपि गीतगोविन्दे **'तन्न वेद्मि कुतो गतासि'** इति लीलावर्णनावसरेऽज्ञतानाटनमुपन्यस्य सर्वज्ञस्य श्रीकृष्णस्य विरुद्धधर्माधिकरणता प्रमाणीकृताऽस्ति। एवमन्येऽपि नानाश्रुतिस्मृतिपुराणभक्तानुभवा भगवतो विरुद्धधर्माधिकरणतामुदारादरेण वदन्ति । अतो नैतस्याः स्वीकरणं कस्यापि वैमनस्यावहं भवितुमर्हति । किञ्च **इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्'** इति प्रमाणं पुराणानि वेदविवरणरूपाणि सन्ति, वेदोक्ताः सन्दिग्धविषया एतैः स्पष्टीक्रियन्त इति वदति । अतः श्रीमद्भागवतोक्तेऽर्थे न कथमपि संशयोदयो लब्धावसरो भवितुमर्हति ।

लीलायाः स्वरूपम् ।

(४१) **पूर्वपक्षी**—श्रीमद्भागवते गीयमाना रासादिलीला हि केवलकाममूला विलासाः सन्ति। श्रीकृष्णश्च युष्माभिर्निरवधिनिरुपधिनिर्बाधविशुद्धबोधं परिपूर्णं परमानन्दस्वरूपं परं ब्रह्मेत्युच्यते। अतो न ते विलासा वस्तुत एतत्कृता भवितुमर्हन्ति, यत एवंविधं ज्ञानैकघनं परमानन्दमयं ब्रह्म स्वेनानन्देन सदा तृप्तमस्ति, विवेकविकलकामुकलोकाभिमतामीदृशीं लीलां न कर्तुमर्हति, नापि 'तन्न वेद्मि कुतो गताऽसि' इत्यादिवचनैर्निजानभिज्ञतां वक्तुमर्हति । किञ्चैतल्लीलाङ्गभूताः प्रियावियोगवेलायां जायमानाः सन्तापविलापप्रलापप्रभृतयो वाङ्मनसविकारा अपि न परमानन्दमये ब्रह्मणि संभवन्ति । अत इमा लीलाः केवलमनुकरणमात्रं, न वास्तविक्य इति नैतत्प्रसङ्गगतानि वचनानि ब्रह्मणो विरुद्धधर्माधिकरणतां प्रमाणीकर्तुं प्रभवन्ति ।

सिद्धान्ती—रासादिलीलानां वास्तविकतास्वीकारेण परब्रह्मणः श्रीकृष्णस्य ज्ञानैकघनता परमानन्दमयता च न दूषिता भवति, यतो ब्रह्मणि परस्परविरोधिनः सर्वे धर्माः समावेष्टुं क्षमन्ते, न केऽपि विरुध्यन्ते, अत इमा लीलाः केवलमनुकरणमिति स्वीकारो नावश्यकः ।

किञ्च **'सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः' 'रसो वै सः'** इत्याद्याः श्रुतयो निखिललौकिकरसानां मूलरसस्तदधिकरणं च ब्रह्मेति वदन्ति । रसेषु च सर्वेषु शृङ्गार एवाग्रणीर्गण्यते रसविद्भिः। अतो ब्रह्म स्वयं शृङ्गारस्वरूपं तदधिकरणं चेत्यकामेनाप्यङ्गीकरणीयमेव । रसशास्त्रस्य चेयं मर्यादा—यन्नायको नायिका चालम्बनविभावः, चन्द्रचन्दनादय उद्दीपनविभावाः, स्वरभङ्गस्तम्भकम्पप्रभृतयोऽनुभावाः, मोहमददैन्यनिर्वेदादयः सञ्चारिभावाश्चेति सर्वे यदा समुदिता भवन्ति, तदा रसो व्यक्तीभवति । अतः श्रुतिभिरुच्यमानाया ब्रह्मणः शृङ्गाररसाधारताया निर्वाहायोक्तानामनुभावसञ्चारिभावानां ब्रह्मण्यवस्थितिरवश्यं सर्वैरपि स्वीकरणीया भवत्येव । युष्माभिश्च ये सन्तापविलापप्रभृतयो विरहक्लेशाः प्रदर्शितास्ते सर्वेऽपि यथासम्भवमुपर्युक्तेष्वनुभावसञ्चारिभावेष्वन्तर्भवन्तीति तेषामधिकरणं ब्रह्मेत्यपि स्वीकृतिरवश्यमवश्यपरिहार्यैव वर्तते ।

ब्रह्मात्मकस्य रसस्य स्वरूपम् ।

पूर्वपक्षी—वेदे यत्र यत्र ब्रह्मणो बोधाय 'रस'-शब्दः प्रयुज्यते, तत्र सर्वत्रापि 'रस'-शब्दस्यानन्द एवार्थः, यतस्तैत्तिरीयोपनिषदि प्रथमं **'रसो वै सः'** इति श्रुत्या **रसो** ब्रह्मेति कथयित्वा, पश्चात् **'रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दीभवति'** इति श्रुत्या 'रस'-शब्दस्यानन्दोऽर्थं इत्युक्तमस्ति । अतो विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगतः समुत्पन्नस्य लौकिकरसस्य सादृश्यमीदृशरसाधारता वा ब्रह्मणि न स्वीकर्तुं शक्यते ।

किञ्चैवं सत्यपि ब्रह्मणः कथञ्चनोक्तविधता स्वीक्रियेत, परन्तु रसः प्रच्छन्नः सर्वदा हृदय एवावतिष्ठते, परब्रह्मणः श्रीकृष्णस्य च युष्माभिर्बहिःप्रदेशे चाक्षुषदर्शनं व्यक्तं स्वीक्रियते, अतो 'रस'-शब्दस्योपर्युक्तानुसारेणानन्दोऽर्थ इत्येव मन्तुमुचितम् ।

सिद्धान्ती—यद्यपि 'रसो वै सः' इति श्रुतौ 'रस'-शब्दस्यानन्द एवार्थः, परन्त्वितः श्रुतेरनन्तरं पठितासु **'को ह्येवान्यात्कः प्राणाद्यदेष आकाश आनन्दो न स्यात्'** इत्याद्यासु श्रुतिषु सोऽयमानन्दः सर्वेषां प्राणधारणकारणम्, सर्वानानन्दयति, सर्वेषां हृदये वसति, सर्वे आनन्दा अस्यांशाः कार्यस्वरूपाश्चेत्येवं व्याख्यातोऽस्ति । अतः शृङ्गारादिरसस्वरूपेण लौकिकानन्देनायं नितान्तं सदृश इति निश्चीयते, यतो लोकेंऽशांशिनोः कार्यकरणयोश्च सादृश्यं सर्वत्र नेत्रपात्रीकुर्मः । इत्थं च कार्यस्वरूपे अंशस्वरूपे च 'रस'-शब्दवाच्ये लौकिकानन्दे विभावानुभावव्यभिचारिभावा अनुभूयन्त इत्यलौकिकेऽत्र ब्रह्मानन्देऽपि ते स्वीकर्तव्या इति सिद्ध्यति । किञ्चास्य रसस्वरूपस्य परब्रह्मणः श्रीकृष्णस्य दर्शनं यद्यपि भक्तैर्बहिःप्रदेशेऽपि क्रियते, तथापि **'स मानसीन आत्मा जनानाम्'** इति श्रुत्यनुरोधेनायं हृदयस्थ इति मन्तव्यमेव ।

पूर्वपक्षी—इदं श्रीकृष्णस्वरूपं यद्येकमेव चेद्, हृदयबाह्यप्रदेशयोरन्यतरत्रैवैककालेऽवस्थातुमर्हति, न तूभयत्र । यदीदं नाना चेद्, यानि स्वरूपाणि हृदये तानि प्रच्छन्नतया रसात्मकानि भवितुमर्हन्ति, न तु बहिर्व्यक्तानि ।

किञ्च श्रीकृष्णस्य रसात्मकत्वे शृङ्गारवीरादिभेदै रसस्यानेकविधताऽस्तीत्यत इयमेकस्यैकरसस्य श्रीकृष्णस्यापि स्वीकरणीया भविष्यतीति **'एकमेवाद्वितीयम्'** इति श्रुतिर्विरोत्स्यते । शृङ्गारादिरसाश्चानित्या इति श्रीकृष्णस्याप्यनित्यताऽऽपत्स्यते । अतः श्रीकृष्णो रसस्वरूप इति न कथमपि मञ्जूरीकर्तुं पार्यते ।

सिद्धान्ती—श्रीकृष्णस्य यत्स्वरूपं बहिःप्रदेशे प्रकटं विद्यते, तदेव हृदयान्तर्विद्यते । यतस्तत्स्वरूपस्याभिव्यञ्जिका प्रेमलक्षणा भक्तिर्हृदयधर्मतया हृदये वसति, लोके चाभिव्यञ्जकाभिव्यङ्ग्ययोरेकाधिकरणता सर्वत्रावलोक्यते, अतस्तस्यापि हृदय एवावस्थितिर्युज्यते ।

किञ्च **'अनन्तरूपम्'** इत्याद्याः श्रुतयः श्रीकृष्णस्य नानारूपतां निरूपयन्ति, अत एतदात्मकस्य रसस्यापि शृङ्गारवीरादिभेदैर्नानात्वं समुचितमेव। अनित्यं तु प्रपञ्चेऽपि न किञ्चनास्ति, तत्कुतः प्रपञ्चतः परतमे ब्रह्मणि तत्स्पर्शशङ्कापि। किञ्च ब्रह्म नित्यमिति श्रुतिशिरोविरोचिनानावचोभिरुच्चैरसकृन्निवेद्यत इति तादृशे ब्रह्मणि बोध्यमाना रसात्मकता प्रत्युत रसस्यैव नित्यतां निश्चाययति।

पूर्वपक्षी—प्रस्तुते श्रीकृष्णो रसात्मक इति भवत्कथनस्य मुख्यं तात्पर्यं श्रीकृष्णः शृङ्गाररसात्मेति वर्तते। शृङ्गाररसश्च नेत्रप्रीतिप्रभृतिकारणकलापसमुपचितोचितप्रणय-परवशं स्त्रीपुन्द्वन्द्वाभिधमालम्बनविभावं विना न कदाचिदपि व्यक्तिमवस्थितिं वा लभते, अतः श्रीकृष्णः शृङ्गाररसात्मा चेद्, अस्याप्यालम्बनद्वयं निर्दिश्यताम्। किञ्च श्रीकृष्णः शृङ्गाररसात्मा शृङ्गाररसाधिकरणं चेति पूर्वोक्ते विशेषणद्वयेऽपि किमप्येकमेव वास्तविकं भवितुमर्हति, न तूभयम्, यत इदं द्वयं परस्परविरुद्धमस्ति।

सिद्धान्ती—शृङ्गारे प्रारम्भतः समाप्तिपर्यन्तमनुरागापरपर्याया रतिरक्षतात्मना संततमवतिष्ठते, अत इयं 'स्थायिभाव'–शब्देनोच्यते। इयं च लोके स्वधर्मिणो भिन्नाऽपि शृङ्गारिणि भगवति तदभिन्नैवास्ति, यतोऽद्वैतश्रुतिनिर्देशेन ब्रह्मधर्मा ब्रह्माभिन्ना एव सर्वैः स्वीक्रियन्ते। किञ्च व्रजसुन्दरीणां भावानुरूपमेव भगवता स्वरूपलीलाद्यानन्ददानं विधीयते। अतोऽपि व्रजसुन्दरीणां भावात्मा भगवानिति निश्चीयते। अयमेव रतिनामा स्थायिभावो विभावानुभावव्यभिचारिसम्बन्धेन जातपरिपोषो 'रस'–शब्दवाच्यो भवति, अतोऽनेन भगवान् शृङ्गाररसात्मेत्यपि सिद्ध्यति। किञ्चालम्बनविभावद्वयं तु यथा लौकिकरसस्य, तथाऽस्यापि वर्तते, भगवान् स्वयं, व्रजसुन्दर्यश्च।

यद्यपि रसो रसवाँश्चेति द्वावपि विभिन्नावेव लोके विलोक्येते, तथापि **'रसो वै सः'** इति श्रुतिर्ब्रह्म रस इति, **'सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः'** इति श्रुतिश्च बहुव्रीहिसमासशालिना 'सर्वरसः' इति पदेन ब्रह्म रसवदिति वदति, अतः शृङ्गाररसात्मा तदधिकरणं च श्रीकृष्ण इति स्वीकरणं नारमणीयम्।

अत्रेदमवधेयम्–रसशास्त्रनिदेशानुसारेण या सामग्री लौकिकरसाविर्भावे सर्वत्रापेक्ष्यते, सा सर्वाऽप्येतस्यालौकिकस्य ब्रह्मात्मकरसस्याविर्भावेऽप्यस्ति, यतः सामग्र्या परिपुष्ट एव रत्याख्यस्थायिभावो 'रस'-शब्दवाच्यो भवति, नान्यथा।

इत्थं 'रसो वै सः' इत्यादिश्रुतिवचनबलेन भगवतो रसरूपता निरूपिता, अथ पुनः प्रकारान्तरेणापि सेयं निरूप्यते। तथाहि–**'अहं भक्तपराधीनः'** इत्यादिवचनजातेन दुर्वाससः पुरः **'सत्स्त्रियः सत्पतिं यथे'**ति दृष्टान्तप्रदर्शनपुरःसरमात्मानं भक्तपरतन्त्रमुक्तवान् भगवान्, एतेनापि भगवान् रसस्वरूप इति निश्चीयते, यतः **'स्त्रियो वा पुरुषो वापि**

भर्तृभावेन केशवम्' इति बृहद्वामनपुराणवचनं 'भगवान् मे भर्ते'ति भावेन भक्तैर्भजनीयो भगवानित्युपदिशति, अतो भगवान् यदि भक्तवश्यश्चेद्, एवं भावेन भजमानेभ्यो भक्तेभ्योऽवश्यमेवात्मनः प्रियतमरूपेण परिचयं दास्यति । किञ्चेदं प्रियतमभावस्य केवलमभिनयनमित्यपि न वक्तुं शक्यते, यतो 'ये यथा मां प्रपद्यन्ते' इति हि भगवतः प्रतिज्ञा । किञ्चोपर्युक्ते 'सत्स्त्रियः सत्पतिं यथे'ति दृष्टान्तेऽपि सच्छब्दद्वयेन निष्कपटोत्कटप्रेमप्रकर्षं स्त्रीपुंद्वन्द्वमुच्यते, अतो दृष्टान्तानुगुण्यविचारणया भगवतोऽपि भावो भक्तेषु वास्तविक एव भवितुमर्हति, नाभिनयात्मा ।

यद्यपि सर्वजगन्नियन्तरि सर्वसमर्थे सर्वेश्वरे पारवश्यमवश्यमननुरूपमेव स्वरूपमर्यादायास्तथाप्यतिमात्रं स्वरूपसीमाऽतिक्रमोऽपि नानीश्वरे घटते । इदं तु लोके नैकशो विलोकामहे, यत् पृथिवीपतिप्रभृतयः प्रीतिप्रकर्षेण प्रेयस्याः कस्याश्चन कदाचन पारवश्यं प्राप्नुवन्त्यपि, परन्तु स्वार्थापकर्षे शीघ्रमेव तत्पारवश्यपाशादात्मानं निर्मुक्तं कुर्वन्ति, तस्मात्सर्वेश्वर एषां तुच्छजीवानां प्रेमप्रकर्षेण वशीभूतो न कदाचिदप्येतान् स्वचरणसरोजसन्निधानतो दूरीकरोति, सदैतदीयहृदयसर्वस्वभूतः सन्नेतानानन्दयतीत्यनुपमतमएवायं स्वरूपसीमातिक्रमः । अयमेव 'श्रान्तो गजीभिरिभराडिव भिन्नसेतुः' इति वचने 'भिन्नसेतु'–शब्देनोक्तोऽस्ति । अयमेव च पुष्टिस्वरूपस्योत्कर्षः ।

ईश्वरः सशरीरोऽस्ति ।

(४२) **पूर्वपक्षी**—पूर्वोक्तलीलानां प्रदर्शनं तदैव संभवति यदेश्वरः सशरीरो भवेत् । ईश्वरश्च न सशरीरः, यतः शरीरलाभः पूर्वोपार्जितकर्मणां प्रभावेनैव भवितुमर्हति, सर्वज्ञेनेश्वरेण सह च नाज्ञानकृतकर्मणां सम्बन्धोऽस्ति । यदा च धर्मोद्धारायावतरति क्षितौ, तदानीमपि जीवकर्मनिर्मितं शरीरं प्रेतावेशन्यायेनाविश्य सर्वं संकल्पितं कार्यं सम्पादयति, कार्यविरामे च तच्छरीरं परित्यजति, परन्तु नित्यसिद्धमेवंविधं शरीरं नास्ति, येन भक्तभावानुरूपा लीलाः सर्वत्रापि समये प्रदर्शयितुं शक्येरन् । अतः पूर्वपरिचायितं लीलावर्णनमवास्तविकमेवेति मन्तव्यम् ।

सिद्धान्ती—विना कलेवरमीश्वरः पूर्वोक्ता लीलाः प्रदर्शयितुं न शक्नोति चेत्, प्रपञ्चरचनामपि कर्तुं न शक्नोति, तत्कथमीश्वरो जगत्कर्तेत्युच्यते ? । यदि जगदिदमुत्पत्तिमद् विद्यते, ईश्वरादन्यश्च न कश्चिदस्य रचनां कर्तुं क्षमते, अत ईश्वरो जगत्कर्तेति कथ्यते चेत्, यथा कर्तृत्वोपयुक्ता नित्यज्ञानेच्छाप्रयत्ना ईश्वरे स्वीक्रियन्ते, तथैव शरीरमपि स्वीक्रियताम्, यतः शरीरमपि कर्तृत्वोपयुक्तमस्ति । लोके यावन्तः कर्तारो विलोक्यन्ते, ते सर्वेऽपि शरीरवन्त एव सन्ति, अत ईश्वरः कर्ता चेत्, अवश्यं शरीरीति स्वीकार्यम् ।

पूर्वपक्षी—यद्यपि कलेवरवन्त एव कर्तारो लोके विलोक्यन्ते, किन्तु कर्तृत्वकलेवरयोः केवलं साहचर्यमस्ति, न तु 'व्याप्ति'—पदवेद्यः कार्यकारणभावाद्यन्यतमः कश्चिदेवंविधोऽसाधारणसम्बन्धोऽस्ति, येन सर्वेषां कर्तृणां कलेवरवत्ताऽवश्यं स्वीकृता भवेत्। केवलं ज्ञानेच्छाप्रयत्नानां कर्तृत्वेन सह व्याप्तिरस्ति, अतः सर्वेष्वपि कर्तृषु ज्ञानेच्छाप्रयत्नाः स्वीक्रियन्त एव। यदि केवलं साहचर्यमपि पदार्थानुमान उपयुज्यते चेत्, पटपर्पटप्रभृतिषु परश्शतेषु पदार्थेषूत्पत्तिरूपयोः साहचर्यं लोचनगोचरीकृतमस्ति, अतः केवलयोत्पत्त्या यथाऽनित्यत्वमनुमीयते, तथा रूपसहितयाऽप्यनुमीयताम्।

यद्यनित्ये वायौ रूपाभावेन रूपसहितोत्पत्तिर्न तत्र वर्तमानस्यानित्यत्वस्यानुमाने हेतुर्भवितुमर्हतीति दोषश्चेद्, अस्मत्कथनानुसारेण व्याप्तिरेवानुमाने उपयुज्यते, न साहचर्यमिति मञ्जूरीक्रियताम्। शरीरकर्तृत्वयोर्नास्ति व्याप्तिरिति न कर्तृत्वेनेश्वरस्य शरीरमनुमातुं शक्यत इत्यशरीर एवेश्वरः।

किञ्च जीवेष्वेवंविधं सामर्थ्यं नास्ति, यत्प्रभावतो विनैव शारीरिकपरिश्रमं कार्यसम्पादनं भवेत्, अत एषां कर्तृत्वं शरीरं विना न सम्भवतीति युक्तमेव, परन्तु जगदीश्वरः सर्वसमर्थोऽस्ति, विनैव शारीरिकपरिश्रमं प्रयत्नमात्रेण सर्वं कार्यं कर्तुं शक्नोतीति नास्य प्रपञ्चरचना शरीरं विनाऽसम्भवा भवितुमर्हति।

किञ्च यदि कथञ्चनेश्वरशरीरं स्वीक्रियेतापि, परन्तु तस्य स्वरूपं यादृशमस्मादृशां लौकिककर्तृणां शरीरस्यास्ति तादृशमेव स्वीकर्तुं शक्यते, न तु विपरीतम्, मानाभावात्। ईदृशेन परिच्छिन्नेन शरीरेण च नास्य महत्तमस्य प्रपञ्चस्य रचना कर्तुं शक्यते। अत एवंविधशरीराङ्गीकरणं 'भक्षितेऽपि लशुने न शान्तो व्याधि'रित्याभाणकानुसरणमस्तीत्यनङ्गीकरणमेव वरम्।

सिद्धान्ती—यथाऽत्र जगति न कश्चिदपि कर्ता ज्ञानेच्छाप्रयत्नहीन इति नेत्रपात्रीभवतीति कर्तृत्वस्य ज्ञानेच्छाप्रयत्नैः सह व्याप्तिः स्वीक्रियते, एवं न कश्चिदपि कर्ता देहविहीनः प्रत्यक्षीक्रियत इति देहेन सहापि कर्तृत्वस्य व्याप्तिः स्वीक्रियताम्। एतया च प्रपञ्चरचयिता परमेश्वरः सशरीर इति।

यदि चेश्वरः सर्वसमर्थो विनैव देहं प्रयत्नमात्रेण प्रपञ्चं रचयितुं प्रभवतीत्यतो हेतोरीश्वरस्य शरीरं न स्वीक्रियते चेत्, इच्छाप्रयत्नावपि मा स्वीकुर्वन्तु, केवलेन ज्ञानेनापि परमात्मा प्रपञ्चरचनां कर्तुं शक्ष्यति। यदि ज्ञानेच्छाप्रयत्नैः सह कर्तृत्वस्य व्याप्तिरस्तीत्यत एते स्वीक्रियन्ते चेत्, कर्तृत्वस्य शरीरेण सहापि व्याप्तिरस्तीति शरीरमपि स्वीक्रियताम्।

यद्यपि सर्वेषां लौकिककर्तृणां शरीराणि परिच्छिन्नान्येवेति पश्यामः, परन्तु यथा लौकिकानां ज्ञानेच्छाप्रयत्नानामनित्यत्वेऽपीश्वरस्य ज्ञानेच्छाप्रयत्नाः नित्याः स्वीक्रियन्ते, एवं शरीरमपि तादृशं स्वीक्रियतां, यादृशस्य प्रपञ्चरचनायामपेक्षाऽस्ति ।

अनुग्रहं विना सशरीरोऽपि न दृश्यते ।

पूर्वपक्षी—यदीश्वरस्येदृशं विशालशरीरं चेत्, कथं न दृश्यते, यतो रूपं महत्परिमाणं च दर्शने कारणम्, तदिदं द्वयमपीह विद्यते ।

सिद्धान्ती—रूपं महत्परिमाणं च यत्र वस्तुनि वर्तते तस्यावश्यमेव दर्शनं भवतीति नियमो नास्ति । इन्द्रादिदेवेषु सर्वे सदेहाः सन्ति, सर्वेषु रूपं महत्परिमाणं चास्ति, परन्तु नैषामेकोऽपि संप्रति प्रत्यक्षीभवति, तत्कुतः पुनर्देवदेवस्य परमात्मनो दर्शनं नाम?। यद्ययं कृतप्रसादो दयया दर्शनं ददाति चेद् भवति, एवमिन्द्रादिदेवानामपि दर्शनं भवति, परन्त्विदमिन्द्रियसामर्थ्यसाध्यं नास्तीति न लौकिकप्रत्यक्षेऽन्तर्भवति । एतेन सर्वे कर्तारः शरीरिण इति नियमस्य निरासायोपस्थापिता 'अभिनववृक्षाङ्कुराणां कर्ता न शरीरी, शरीरी चेद् दृश्येते'त्यापत्तिरपि दत्तप्रत्युत्तरा ज्ञेया, अदर्शनेन शरीराभावस्य निश्चेतुमशक्यत्वात् ।

वस्तुतस्तु परमात्मनः शरीरं नित्यं वा अनित्यं वा, परिच्छिन्नं वा अपरिच्छिन्नं वा, प्रत्यक्षं वा अप्रत्यक्षं वा ?, इत्याद्याः प्रश्ना एव नोद्भवितुमर्हन्ति, यत ईश्वरः कर्तेति वक्ताऽनुमानप्रयोगो यावदीश्वरस्य शरीरं न प्रमाणीकरोति, तावत्तु शरीरमेवासिद्धमस्तीति कुतस्तन्नित्यं वाऽनित्यं वेत्याद्याः प्रश्नाः । शरीरे प्रमाणीकृते तु जगत्कर्तुरीश्वरस्य यादृशं शरीरं भवितुमर्हति तादृशं सिद्धमेवेति नेदृशैः प्रश्नैः कश्चिदपि विरुद्धोऽर्थः साधयितुं शक्यते । अत आनुमानिकमीमांसयाऽपीश्वरः शरीरीति निःसंशयं सिद्ध्यति ।

अस्ति प्रपञ्चरचयिता परमात्मा ।

पूर्वपक्षी—येन कर्तृत्वसाधकेनानुमानेनेश्वरस्य शरीरं प्रमाणीकर्तुं प्रयतन्ते भवन्तः, तेन त्वीश्वरोऽपि न सिद्ध्यति, कुतः शरीरम् । यतो हि दृष्टान्ताभावेनेदृशं विशालं जगत्केनापि रचयितुं शक्यत इत्येव न संभवति । यदि सावयवा मध्यममानाश्च कलशचैलादयः पदार्थाः कलशकारप्रभृतिभिः कर्तृभिर्विरचिता एव विलोक्यन्ते जगति, न स्वयंभुवः, अतः सावयवाः मध्यममानास्तरुपर्वतादयोऽपि केनचनावश्यं रचिताः स्युरित्युच्यते चेत्, अनेके कर्तारः सन्तु, परन्त्वेको न कश्चन संभवति, यत एतत्प्रपञ्चापेक्षया नितान्तमल्पतमान्यपि भूपभवननिर्माणतडागखननादीनि कार्याणि सहस्रावधिकारिकरमजुदूरादीनामविश्रमपरिश्रममपेक्षन्ते, तत्कथमीदृशं विशालं प्रपञ्चरचनाकार्यमेकेन कर्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—भवत्कथनानुसारेणानेक एव सन्तु प्रपञ्चकर्तारः, परन्तु ते किं जीवा, ईश्वरा वा ?। जीवा इति तु न वक्तुं शक्यते, यतो जीवेषु नाधुनावधि एवंविधं सामर्थ्यं केनाप्यनुभूतमस्ति। यदीश्वराश्चेद्, इदं पूर्वापेक्षयाऽप्यधिकमधमं वचनम्। यत एकस्यैवेश्वरस्य स्वीकरणं न भवद्भ्यो रोचते, कुतोऽनेकेषाम्।

पूर्वपक्षी—यद्यपि जीवेषु प्रपञ्चरचनोचितं स्वयंसिद्धं सामर्थ्यं नास्ति, तथापि यथा योगमन्त्रादिप्रभाववैभवेन क्वचन जीवे विलक्षणाः शक्तिविशेषा लक्ष्यन्ते श्रूयन्ते च, तथाऽतिशयिततमेन केनचन कर्मविशेषेणैवंविधस्य सामर्थ्यस्याप्युदयः संभवति जीवेषु। अत एवंविधसामर्थ्यानामनेकेषां जीवानामेव प्रपञ्चकर्तृत्वं, नेश्वरस्येति निर्विघ्नमेव।

सिद्धान्ती—नाना जीवा निराधारमाकाशावकाशेऽवतिष्ठमाना मेदिनीसमुद्रसदृशविशालवस्तूनि निर्मान्तीति सिद्धान्तस्य समर्थनाय लोके न कश्चिदप्यनुरूपो दृष्टान्तोऽस्ति। यदि विनापि दृष्टान्तं प्रपञ्चरचनोचितं सामर्थ्यं स्वीक्रियते चेत्, अनेकेषु न स्वीकृत्यैकस्मिन्नेव स्वीक्रियताम् स एवेश्वरः। दृष्टान्ताभावस्तूभयत्रापि तुल्यः, परन्त्वेकस्मिन्नेवैवंविधं सामर्थ्यं स्वीक्रियत इत्यत्र पक्षे लाघवमस्ति।

यद्यपि भूपभवनरचनातडागखननादिष्वनेके कार्यकर्तारो विलोक्यन्ते, परन्तु तेषां सर्वेषामेकः कश्चन नियामकोऽपि भवतीत्यसकृद् दृष्टचरम्। निर्नियामकास्त्वनेके कर्तारो न किञ्चिदपि सम्पादयन्तो दृष्टाः। अतः प्रपञ्चरचयिताऽपि कश्चिदेक एव स्वीकर्तुं शक्यते, नानेके। सचेदृशं विशालकार्यं सम्पादयतीत्यवश्यमीश्वरः।

ईश्वरस्य दयालुता न्यायशीलता च।

पूर्वपक्षी—ईश्वरः प्रपञ्चरचनायां किं स्वतन्त्रः, परतन्त्रो वा ?। स्वतन्त्रश्चेद्, दयालुर्न्यायशीलश्च सन्निर्निमित्तं दुःखाकरोति जीवानिति नितान्तमनुचितम्। परतन्त्रश्चेद्, ईश्वर इति न वक्तुं शक्यते।

सिद्धान्ती—दयालुताया न्यायशीलतायाश्चान्यत्रैवोपयोगो भवति, अन्यत्रैव चोपयोगेऽकृते तदकर्ता निर्दयो न्यायशून्यश्चेत्युच्यते। जडजीवात्मकं जगदीश्वरान्न भिन्नमिति श्रुतयो वदन्ति, अतो जीवानां दुःखाकरणेनेश्वरो निर्दयो न्यायशून्यश्चेति न वक्तुं शक्यते। इदं सविस्तरमुपपादितं पूर्वम्।

नेश्वरे रागद्वेषादिदोषाः सन्ति।

पूर्वपक्षी—परमात्मा कस्मैचन प्रयोजनाय प्रपञ्चं रचयति, निष्प्रयोजनं वा ?। प्रयोजनाय रचयति चेत्, शास्त्रेणोच्यमानाऽस्याप्तकामता विरुध्यते। यदि निष्प्रयोजनं रचयति चेत्, परमात्मा प्रमत्त इति प्रमाणितं भविष्यति। यतो न कोऽपि मतिमान् निष्प्रयोजनं क्वापि कार्ये प्रवर्तते।

सिद्धान्ती—इयं प्रपञ्चरचना परमात्मना लीलार्थं कृताऽस्ति, अतोऽत्र प्रयोजनस्यान्वेषणं नावश्यकम् । नापि चानया निष्प्रयोजनरचनया परमात्मा प्रमत्त इति वक्तुं शक्यते, निर्निमित्तमतिवेलं खेलत्स्वपि पृथ्वीपालेषु प्रमत्तताव्यवहारस्यादर्शनात् ।

पूर्वपक्षी—पूर्वोक्तेन कार्यलिङ्गकेनानुमानेन यथेश्वरः शरीरी चेतनश्चेति प्रमाणीक्रियते, एवं 'जगतः कर्ता रागी द्वेषी च, कर्तृत्वात्, कुलालवत्' इत्याद्यैरनुमानैः 'स ईश्वरो रागी द्वेषी चे'त्यपि प्रमाणीक्रियते । व्याप्तिश्च यथा ज्ञानेच्छाप्रयत्नवपुषां कर्तृत्वेन सहास्ति, तथैव रागद्वेषादिदोषाणामपि कर्तृत्वेन सहास्ति । नहि कश्चिदपि कर्ता रागद्वेषादिनिःशेषदोषशून्यो लक्ष्यते लोके ।

सिद्धान्ती—केवलेनानुमानबलेनैवेश्वरस्य स्वरूपं न निरवशेषं निश्चेयम्, सहैव **'यः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः' 'सर्वतःपाणिपादान्तं' 'निष्क्रियं निष्कलं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्'** इत्यादीनां श्रुतिशिरःशायिवचसामपि साहाय्यं स्वीकरणीयम् । एतानि श्रुतिवचांसि 'ईश्वरः सर्वज्ञः सर्वशक्तिरप्राकृतमूर्तिर्निर्दोषश्चे'ति व्यक्तमेव वदन्ति, अतः पूर्वोक्तानुमानेनापादिता अपि रागद्वेषादिदोषा नेश्वरे स्वीकर्तुं शक्यन्ते ।

वस्तुतस्त्वेवंविध आनुमानिको विचारः केवलं तर्ककवलितमतीनामेवोपयुक्तोऽस्ति । अस्मादृशेभ्यः श्रुतिश्रद्धाधनेभ्यस्तु शतशः श्रुतिस्मृतिपुराणवचनानि; ब्रह्म जडजङ्गमात्मकस्य जगतो हेतुरानन्दमयमचिन्त्यानन्तशक्ति परस्परविरुद्धगुणाधिकरणं चेत्यनन्यप्रतिममसीममहिमानमाश्रावयन्तीति नैवंविधेष्वनुमानेष्वणुमानोऽप्यान्तरः संमानः ।

ब्रह्मणो गुणा न भिन्ना, नाप्यभिन्नाः, किन्तु भिन्नाभिन्नाः ।

पूर्वपक्षी—ब्रह्म, परस्परविरोधिगुणाधिकरणमस्तीति कथनं 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्याद्याभिर्भेदनिषेधिकाभिः श्रुतिभिर्विरुध्यते, यतो हि गुणाधिकरणं ब्रह्म लौकिकाधिकरणवदवश्यं स्वगुणेभ्यो भिन्नं स्यात् । यदि नास्ति चेद् भिन्नं, ब्रह्मणि गुणा एव न सन्तीति प्रमाणितं कृतं स्यादेतेन । अतो ब्रह्मणो गुणाः प्रपञ्चवद्ब्रह्मकार्या इत्येव स्वीकरणीयम् । एतेन श्वेतकेतूपाख्याने प्रोक्तायाः सर्वविज्ञानप्रतिज्ञाया अप्युपपत्तिः संपत्स्यते ।

सिद्धान्ती—यथाऽऽदित्यस्य तेज आदित्याद्भिन्नमभिन्नं च । धर्मरूपेण प्रतीयते, अतो भिन्नमस्ति । स्वरूपात्मना प्रतीयते, अतोऽभिन्नमपि, एवं ब्रह्मणो धर्मा धर्मतया प्रतीयन्ते, अतो भिन्नाः सन्ति । सच्चिदानन्दस्वरूपाः सन्ति । अतोऽभिन्नाः । इदमेव भेदाभेदमिश्रं स्वरूपमेषां **'एकमेवाद्वितीयम्' 'पराऽस्य शक्तिः'** इत्याद्याभिः श्रुतिभिः प्रमाणीक्रियते । भगवान् वेदव्यासोऽपि **'प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात्'** इति सूत्रेणैवमेव निर्णयति । किञ्च श्रीमद्भागवते द्वितीयस्कन्धे ब्रह्मस्वरूपवर्णनावसरे **'युक्तं भगैः स्वैरितरत्र चाध्रुवैः' 'सत्यज्ञानानन्तानन्दमात्रैकरसमूर्तयः'** इत्यादिभिर्वचनैरपि ब्रह्मणो

धर्मा नित्याः, सच्चिदानन्दस्वरूपाश्चेत्युक्तमस्ति । अतो ब्रह्मणो धर्मा भिन्नाभिन्नाः सन्ति, न तु प्रपञ्चवद्ब्रह्मकार्या इति सिद्ध्यति ।

'एकमेवाद्वितीयम्' इति श्रुतिस्तु केवलं ब्रह्मभिन्नं न किञ्चिदस्तीति वदति, नैतया ब्रह्मणि स्वरूपभूता धर्मा निषेद्धुं शक्यन्ते, यतो मध्याह्नसमये मार्तण्डादन्यो न कश्चिदवतिष्ठत इति वाक्यात्स्वरूपभूता प्रभाऽपि तदानीं नावतिष्ठत इत्यर्थं न कोऽपि प्रत्येति । अतोऽद्वैतविघातव्याजेन स्वरूपभूतेषु धर्मेष्वन्यथा कल्पनमन्याय एव । उपर्युक्तवचनानुसारेण ब्रह्मण ऐश्वर्यवीर्यादयो धर्माः, देहः, क्रियात्मिका लीला चेति सर्वेऽपि सच्चिदानन्दस्वरूपा नित्यसिद्धा एवेति मन्तव्यम् ।

लीलाया नित्यता ।

(४४) **पूर्वपक्षी**—ब्रह्मणो धर्मा नित्या इति कथमपि संभवति, यत एते ब्रह्मणि वसन्ति, ब्रह्म च नित्यम् । परन्तु पर्वतपशुपक्षिपुरुषप्रभृतिभिरनेकैरनित्यैः सम्बध्यमानानां गोवर्द्धनोद्धरणादिलीलानां तु न कथञ्चिदपि नित्यत्वं वक्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—यदि लीला नित्या न स्युर्भगवान् शुकाचार्यः परीक्षिताय कथां कथयन् **'यदुवरपरिषत्स्वैर्दोर्भिरस्यन्नधर्मम्' 'व्रजपुरवनितानां वर्द्धयन् कामदेवम्'** इत्यादिषु वचनेषु 'अस्यन्' 'वर्द्धयन्' इत्यादिभिर्वर्तमानवस्तुवाचकैः शब्दैरधर्मध्वंसकामदेववर्द्धनादीनां तदानीं वर्तमानतां न वदेत् ।

पूर्वपक्षी—व्याकरणनियमानुसारेण वर्तमानवाचिनामपि शब्दानां भूतभाविवस्तुबोधने उपयोगः सुखेन कर्तुं शक्यते । इदं हि लोके नैकशो विलोकितम्—यद् गमिष्यन्नपि मनुष्यो गच्छामीति वर्तमानवाचिनीं क्रियां प्रयुंक्ते । अतो 'वर्द्धय'न्नित्यादिभिर्वर्तमानवाचिभिः शब्दैः परीक्षितसमयेऽपि श्रीकृष्णलीला वर्तत इति न प्रमाणीकर्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—व्याकरणनियमानुसारेण वर्तमानवाची शब्दो वर्तमानवस्तुबोधनायैव मुख्यतयोपयोक्तुं शक्यते, भूतभाविवस्तुबोधे तु गौण एव प्रयोगः । अतो 'वर्द्धय'न्नित्यादीनां भूतार्थवाचिता न स्वीकर्तुं शक्यते, संभवन्तमपि मुख्यमर्थं परित्यज्य गौणार्थग्रहणे कारणाभावात् ।

पूर्वपक्षी—वक्ता यमर्थं मुख्यतया विवक्षते, साक्षात्तद्वाचिषु गौणतास्वीकरणमवश्यमरमणीयं भवति, परन्तु ये शब्दा धर्मादिसम्बन्धेन प्रधानं प्रशंसन्ति, उपलक्षयन्ति वा तेषु गौणतास्वीकरणं नानुचितं भवति । एतत्किल नैकशो विलोकितं लोके यद्भूतपूर्वाऽपि घटना क्वचन वर्तमानवदुल्लिख्यते । यथा भूतपूर्वोऽप्यध्यापकोऽध्यापकशब्देन बोध्यते । अतः प्रधानवर्णनीयस्य भगवतः प्रशंसकेषु 'अस्यन्नधर्मम्' 'वर्द्धयन् कामदेवम्' इत्यादिषु विशेषणेषु गौणवर्तमानतास्वीकृतिर्न विरुध्यते ।

सिद्धान्ती—यथा '**लोहितोष्णीषा ऋत्विजः प्रचरन्ति**' इति श्रुतौ शब्दमर्यादाविधया प्रचार एव मुख्यो विधेयोऽर्थः प्रतीयते, परन्तु पूर्वमयं विहितोऽस्ति, अतोऽपूर्वताविरहेण नायं मुख्य इति स्वीक्रियते, किन्तु विशेषणांशो लोहितोष्णीषतैव मुख्यो विधेयोऽर्थ इति स्वीक्रियते, एवं '**जयति जननिवासः**' इति वचनेऽपि शब्दमर्यादाविधया जननिवासः (श्रीकृष्णः) जयति (सर्वोत्कर्षेण वर्तते) इत्यर्थ एव मुख्यः प्रतीयते, परन्त्वयं नानाप्रमाणेषूपलभ्यत इत्यपूर्वताविरहेण न मुख्यः, किन्तु परीक्षितकथासमयेऽपि जरासन्धयुद्धरासोत्सवादिलीलानां वर्तमानतां प्रमाणीकुर्वन् 'अस्यन्नधर्मम्' 'वर्द्धयन् कामदेवम्' इत्यादिविशेषणांश एव मुख्यः । अतोऽत्र गौणवर्तमानार्थता न स्वीकर्तुं शक्यते ।

किञ्च भगवतः शुकस्य परीक्षितकथासमये यदि लीलानां वर्तमानता विवक्षिता नाभविष्यत्, तर्हि स विशेषणांशस्यास्य प्रयोगमेव नाकरिष्यत् । कथंचन प्रशंसापरिचयाद्यर्थमपेक्षितेऽप्यस्मिन् तथाविधानां शब्दानां प्रयोगमकरिष्यद्, येषु वर्तमानार्थवाचिता न कथमपि स्वीकर्तुं शक्यते ।

भगवतो गुणकर्मनाम्नां नित्यता ।

(४५) किञ्च दशमस्कन्धे नामकरणसंस्कारनिरूपणप्रसङ्गे यद् '**बहूनि सन्ति नामानि रूपाणि च सुतस्य ते । गुणकर्मानुरूपाणि तान्यहं वेद नो जनाः**' इति गर्गो नन्दमुवाच, एतेनापि भगवतो लीलाः लीलासम्बन्धिनः पदार्थाश्च नित्या इति प्रमाणितं भवति, यतो हि लोकप्रसिद्ध्या बहुतः समयात्पूर्वमाविर्भूतवतां गुणकर्मानुरूपाणां वामनवाराहादिरूपाणां, नाम्नां चाविर्भविष्यतां गोवर्द्धनोद्धरणादिरूपाणां नाम्नां च नामकरणकाले वर्तमानता तदैव संभवति यदैतत्सम्बन्धिनी क्रियात्मिका लीलाः, लीलासम्बन्धिनः पदार्थाश्च नित्याः स्युः । सन्तीति क्रियायाश्च गौणो वर्तमानार्थो नाङ्गीकर्तुं शक्यते, यतः प्रस्तुतवचन इयं क्रियैव प्रधानमिति पूर्वोक्तानुसारेणेह गौणार्थग्रहणस्यायोग्यत्वात् । अतो लीला नित्यैवेति मन्तव्यम् ।

पूर्वपक्षी—लीला, लीलासम्बन्धिनः पदार्थाश्च भगवतो गुणकर्मानुरूपेषु गोवर्द्धनोद्धरणादिरूपेषु साक्षात्परम्परया वा स्वरूपसम्पादकतया सम्बध्यन्ते, अत एतेषामवस्थितिं विना नामकरणसंस्कारावसरे गोवर्द्धनोद्धरणादिरूपाणां वर्तमानता न संभवतीति युक्तमेव, परन्तु नामभिः सह नास्त्येवंविधः सम्बन्धो, येनैषामभावे गोवर्द्धनोद्धरणादिनाम्नां वर्तमानता न संभवेत् । वस्तुनोऽभावेऽपि तन्नाम्नो वर्तमानतां लोके विलोकयामः । अतो गर्गाचार्येण नामकरणकाले यत्सर्वेषामपि भगवन्नाम्नां वर्तमानत्वमुक्तम्, तेन तन्नामबोध्यार्थगर्भे समाविष्टानां वस्तूनां वर्तमानता न सिद्ध्यति ।

सिद्धान्ती—लीलानां, लीलासम्बन्धिनां पदार्थानां च गुणकर्मानुरूपै रूपैः सह

यथाऽव्यभिचरितः सम्बन्धोऽस्ति, तथा नामभिः सहाप्यस्ति, यतो भगवन्नामानि नित्यानि सन्ति, अर्थानामभावे च नैषां नित्यता जीवितुं शक्नोति । यानि च लौकिकनामानि स्वबोध्यार्थानामभावेऽपि जीवितं धारयन्ति, तानि न वस्तुतो नामानि, किन्तु नामाभासाः, यतः केवलेन कल्पितव्यवहारबलेनैवार्थं बोधयन्त्येतानि, न तु शक्त्या । अतो यदेदृशव्यवहारविदः प्रणश्यन्ति, तदैतानि नामान्यपि प्रणश्यन्ति । अत एवानित्यानीत्युच्यन्ते । इदमेव **'तेषां तु पुत्रपौत्राणां नामान्यपि न शृण्महे'** इत्यादिवचनैरपि प्रमाणीक्रियते । यदि भगवन्नाम्नामपि तत्तन्नामवाच्यानामर्थानामभावे स्थितिः स्वीक्रियते चेद्, लौकिकनामवदेतान्यप्यनित्यानीति प्रमाणीकृतं भविष्यति । अतो भगवन्नाम्नां, तदर्थानां च समानसमयताऽवश्यं स्वीकरणीया ।

किञ्च भगवता व्यासेन वेदनित्यतानिर्वाहाय वैदिकानां शब्दानां वैदिक्यो नित्यव्यक्त्योऽर्था इति स्वीकृतमस्ति, अतो नित्यानां भगवन्नाम्नामप्यर्था नित्या इत्यवश्यमङ्गीकरणीयमेव ।

पूर्वपक्षी—'बहूनि सन्ति नामानि' इति वचने तु नामकरणकाले भगवन्नामानि वर्तन्त इत्येवोक्तमस्ति, न तु तानि नित्यान्यनित्यानि वेति विशेष उक्तोऽस्ति । अतो नामनित्यतां सिद्धामिव हेतुतया प्रदर्श्यार्थानां नित्यतासाधनं न युज्यते ।

सिद्धान्ती—यदि नामानि नित्यानि न चेत्, बहुतः समयात्पूर्वं प्रकाशमुपगतानि गुणकर्मनिमित्तानि तानि कथं नामकरणकाले वर्तमानानि स्युः ? ।

पूर्वपक्षी—यदि भगवतो गुणकर्माणि नामानि चेत्युभयमपि नित्यं चेद्, नामसु गुणकर्माणि निमित्तानीति न कथमपि संभवति, यतो नित्यं वस्तु न निमित्तमपेक्षते ।

सिद्धान्ती—रूपाणामिव भगवन्नाम्नामपि यथासमयमाविर्भावो भवति, यथेन्द्रमदभङ्गप्रसङ्गे कामधेनुकृतदुग्धाभिषेकानन्तरं 'गोविन्द' इति नाम्नः, तत्र निमित्तमप्यस्ति गोकुलसंरक्षणम्, परन्त्वितोऽपि पूर्वं पूतनापयःपानप्रसङ्गे भगवतोऽङ्गेषु बीजन्यासं कुर्वत्यो व्रजवरवनिताः **'क्रीडन्तं पातु गोविन्दः'** इत्यवदन् । भगवति गोचारणायारण्यं गते च तद्विप्रयोगे गुणान् गायन्त्यो गोप्यः 'गोविन्दवेणुमनुमत्तमयूरनृत्यम्' इत्यूचुः । अतो गोविन्दनामेन्द्रमदभङ्गप्रसङ्ग एव लब्धजन्म, नेतः पूर्वमासीत्, अनित्यं चेति न वक्तुं शक्यते । एवमेवान्येषामपि नाम्नां नित्यता ज्ञेया ।

इमानि भगवन्नामानि वेदवन्नित्यान्यखण्डशब्दब्रह्मात्मकान्यलौकिकानि सन्ति । एषु सखण्डतां लौकिकतां च प्रेक्षकाः स्वेन प्रज्ञाऽपराधेन प्रेक्षन्ते, वस्तुत एतेषु सखण्डता लौकिकता च नास्ति । यद्यपि लौकिकपुरुषाणां रामकृष्णादीनि नामानि भगवन्नामान्येवेति प्रतिभाति, परन्तु भगवन्नामभ्यो नितरां भिन्नानि पूर्वोक्तानुसारेण नामाभासाश्चेमानि, नतु नामानि, यतो भगवन्नाम्नां सच्चिदानन्दात्मका अर्था न लौकिकपुरुषेषु सन्ति ।

पूर्वपक्षी—'बहूनि सन्ति नामानी'ति वचने नामानीतिपर्यन्तं पृथग् वाक्यमस्ति । एतेन सह **'गुणकर्मानुरूपाणी'**ति विशेषणस्य न कश्चिदपि सम्बन्धः । गर्गाचार्य एतेन वाक्येन **'सुतस्य बहूनि नामानि सन्ती'**त्येतावदेव वक्तुं वाञ्छति, न तु विशेषं वक्तुम् । यतोऽत्र नन्दप्रार्थनानुसारेण केवलं नामकरणमेवावश्यकमस्ति, न त्वन्यत्किञ्चित् । अत उक्तविशेषणस्य नामभिः सह सम्बन्धं स्वीकृत्य नामान्यर्थानि च नित्यानीति कथनमप्रमाणमेव ।

किञ्च लोके पाचकपाठकप्रभृतयः शब्दाः प्रवृत्तिनिमित्तानामर्थानामभावेऽपि निरर्गलं प्रयुज्यन्ते । न चैते नामाभासा, न तु नामानीति केनाप्युच्यन्ते । अतः क्वचन काले वाच्यार्थानां तत्सम्बन्धिनां वाऽभावेऽपि न भगवन्नामानि नामाभासा भवितुमर्हन्ति ।

सिद्धान्ती—यदि तव सुतस्य बहूनि नामानि सन्तीत्येव गर्गो नन्दाय वक्तुं वाञ्छेच्चेद्, गुणकर्मानुरूपाणां चर्चां न कुर्यात् । यदि नन्दनन्दनस्य प्रभाववैभवबोधनायेयं चर्चा क्रियते चेद्, नाम्नां गुणकर्मानुरूपतानिरूपणमप्येतदर्थमेव । अत्र गर्गाचार्यो नन्दराजायेदं वक्तुं वाञ्छति—'तव सुतस्य नामानि लौकिकनामानीव निरर्थकानि न सन्ति, किन्तु नाम्नां प्रवृत्तिनिमित्तानि गुणकर्माणि नित्यतया सांप्रतमपि तव सुते वर्तन्ते, अतः सार्थकान्यासन् सार्थकानि भविष्यन्ति वेत्येव न, सांप्रतमपि सार्थकानि वर्तन्ते । किञ्चैतान्यनन्तानि सन्ति, अतो यानि नामानि मयेदानीं प्रदर्श्यन्ते, तान्येतान्यधुना निर्मितानि नवीनानि न सन्ति, किन्तु नित्यसिद्धेभ्यो नामभ्य एवोद्धृतानि सन्ति । यानि च नन्दसूनुप्रभृतीनि नामानि त्वत्सम्बन्धं बोधयन्ति, तान्यपि नित्यसिद्धान्यनादीन्येव, न त्वधुना लब्धजन्मानि ।

किञ्च तव सुतस्य नामानि गुणकर्मानुरूपाणि सन्तीति कथनेनेदमपि बोध्यते—यल्लौकिकानि नामानि न गुणकर्मानुरूपाणि सन्ति, केवलेन कल्पितव्यवहारबलेनैवार्थं बोधयन्ति, अतो नामाभासाः सन्ति, यतः शब्दानां प्रधानवृत्त्यैवार्थबोधनं स्वभाव इति तत्परित्याग आभासत्वमेव वक्तुं शक्यते ।

वेदे लीलानां स्वरूपम् ।

(४४—४६) **पूर्वपक्षी**—यद्यपि पूर्वोक्तैः पौराणिकवचनैर्लीलानां नित्यता प्रमाणीक्रियते, परन्तु वेदोपनिषत्सु नैवंविधानि वचनानि लोचनगोचरीभवन्ति, यानि लीलानित्यतां प्रमाणीकुर्युः । अतः पूर्वोक्तपौराणिकवचनानामन्यः स्यादभिप्रायः कश्चिदित्यपि संभाव्यते । किञ्च पुराणानि वेदविवरणरूपाणि सन्ति, यद्येष्वेवंविधं विस्तीर्णं विवरणं लीलानित्यताया लभ्यते चेद्, वेदेऽप्येतन्मूलेन कियताऽवश्यमेव भवितव्यम् । यदि तन्नोपलभ्यते चेद्, उपर्युक्तसंभावनैव लब्धावतारा भवितुमर्हति ।

सिद्धान्ती—ब्रह्मणो नित्यलीलावर्णनकारिणो नानामन्त्राः सन्ति वेदोपनिषत्सु। तत्रान्यनिरपेक्षा ब्रह्मणो लीला **'तदेजति तन्नैजति'** इत्याद्याभिरौपनिषदश्रुतिभिः प्रतिपाद्यते। अत्र श्रुतौ 'एजति' 'नैजति' इतिद्वयेन वर्तमानवाचिना कम्पनं, तदभावस्तदाधारभूतं ब्रह्म स्वरूपं च सर्वदा वर्तत इति बोध्यते।

(४७) अन्यसापेक्षां च ब्रह्मलीलामेते संहितामन्त्रा निरूपयन्ति। तथाहि—

'विष्णोः कर्माणि पश्यत, यतोऽव्रतानि पस्पशे, इन्द्रस्य युज्यः सखा'।

अर्थः—इन्द्रसखो विष्णुरिन्द्रमदभङ्गगोपाङ्गनाविहारयशोदास्तनपानादीनि यानि कर्माणि कृतवान्, तानि पश्यत।

इयं श्रुतिर्यद्विष्णुकर्मणां सर्वदा दर्शनमुपदिशति, एतेनापि विष्णुकर्माणि नित्यानीति प्रमाणीकृतं भवति, यतः कदाचिद्वर्तमानानामनित्यानां दर्शनं न सर्वदोपदेष्टुं शक्यते।

(४८)'जज्ञान एव व्यबाधत स्पृधः प्रापश्यद्वीरो अभिपौंस्यं रणम्। अवृश्चदद्रिमवसस्यदस्रृजदस्तभ्नान्नाकं स्वपस्यया पृथुम्'॥

अर्थः—येन जातमात्रेणैव पूतनातृणावर्तप्रभृतयो नाशिताः। अनन्तरं मथुराद्वारकादिषु पुरीषु जरासन्धशाल्वसौभादिदैत्यैः सह लडति स्म। किञ्च यदा शक्रः कुपितः सन् गोकुलविनाशाय वृष्टिं चक्रे, तदा गोकुलरक्षाऽऽकाङ्क्षया गोवर्द्धनगिरिमुत्थाप्य विशालमाकाशमाच्छादयत्।

अत्र श्रुतौ यद्यपि नित्यताप्रमाणीकरणानुगुणः कश्चिदपि शब्दो न विशदं प्रतीयते, परन्तु नित्यस्य वेदस्यार्थोऽपि नित्य एव भवितुमर्हतीति पश्चिममीमांसायां प्रमाणीकृतमस्ति भगवता व्यासेन, अत एतच्छ्रुतिनिरूपिता लीला नित्येत्यवश्यं मन्तव्यमेव।

किञ्च यथा **'जयति जननिवासः'** इति वचने 'अस्यन्' 'वर्द्धयन्' इति वर्तमानवाचिनौ शब्दौ प्रयुक्तौ वर्तेते, तथा **'व्रजं च विष्णुः सखिवानपोर्णुते'** इति गोवर्द्धनोद्धरणवर्णनकारिणि मंत्रे 'अपोर्णुते' इति वर्तमानार्थवाची क्रियाशब्दः प्रयुक्तोऽस्ति, अतः श्रुत्याऽपि लीला नित्येति निर्विचिकित्सं प्रमाणीकृतं भवति।

पूर्वपक्षी—लीलानित्यतायां तु कतिपयानि प्रमाणानि प्रदर्शितानि, परन्तु गोकुलगोवर्द्धनादयो लीलासम्बन्धिनः पदार्था नित्या इति, यावन्न सिद्धं भविष्यति, तावदन्यसापेक्षा ब्रह्मणो लीला नित्येति वक्तुं न शक्ष्यते। अतो गोकुलगोवर्द्धनादिनित्यताया अपि प्रमाणीकरणाय प्रमाणानि प्रदश्यर्न्ताम्।

लीलास्थानानि नित्यानि भगवत्स्वरूपाणि च।

(४९) **सिद्धान्ती**—लीलासम्बन्धिनः पदार्था नित्या इति वदन्त्यः श्रुतयस्तु बह्व्यः सन्ति, परन्त्विह स्थालीपुलाकन्यायेन कतिपयाः प्रदर्श्यन्ते। ऋक्संहितायां यथा—

'ता वाँ वास्तून्युश्मसि गमध्यै यत्र गावो भूरिशृङ्गा अयासः ।
अत्राह तदुरुगायस्य वृष्णः परमं पदमवभाति भूरि' ॥

अर्थः—वयं तत्रत्यवस्तूनि लब्धुं वाञ्छामो, यत्र दीर्घशृङ्गा रमणीया गावः सन्ति, यच्च गोपगृहिणीकामकल्पद्रुमस्य भगवतो विष्णोर्व्यापकं परमं पदं सर्वदेह वसुधायां विद्योतते ।

अत्र श्रुतौ विष्णोः परमं पदं (स्थानं) गोकुलं निरूप्यते । तच्च **'जयति जननिवासः'** इति वचने यथा 'अस्यन्' 'वर्द्धयन्' इत्यादिभिर्वर्तमानार्थवाचिभिः क्रियाशब्दैर्लीला नित्येति बोध्यते, तथाऽत्र श्रुतौ 'अवभाति' इति वर्तमानार्थवाचिन्या क्रियया नित्यमिति बोध्यते । किञ्च 'भूरि'पदेनोच्यमाना व्यापकताऽपि नित्यतां प्रमाणीकरोति, यतो व्यापकतापि नित्यस्यैव संभवति ।

एतन्मंत्रसमानार्थक एको मंत्रः कृष्णयजुर्वेदसंहितायामपि विद्यते, यन्निकट एवायं मंत्र उपलभ्यते—

'तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः, दिवीव चक्षुराततम्' ।

एताभ्यां द्वाभ्यामपि मन्त्राभ्यां गोकुलं नित्यमिति निःसंशयं प्रमाणितं भवति । किञ्चोत्तरमंत्रे **'सदा पश्यन्ति सूरयः'** इत्युच्यमानं सार्वदिकदर्शनमपि विष्णुपदस्य नित्यतायामेव संगच्छते, यतो नित्यस्यैव सर्वदा दर्शनं भवितुमर्हति ।

नित्यलीलास्थानानि भुवि वर्तन्ते ।

पूर्वपक्षी—पूर्वोक्तश्रुतौ यन्नित्यलीलास्थानं निरूप्यते, तत्क वर्तते ? । भुवि वर्तते चेत्, कुतो न लोचनगोचरीभवति ।

किञ्च यथा मृत्युपातालादिलोकेषु वसन्तो जीवाः सक्लेशाः सन्ति, तथाऽत्र वसन्तोऽप्यवश्यं स्युः, लोकसामान्यात् । अत इदं केवलानन्दमयं नित्यलीलास्थानमित्यपि वक्तुं न शक्यते ।

सिद्धान्ती—आसां सर्वासामप्याशङ्कानां समाधानं 'तद्विष्णो'रिति श्रुतौ पठितेन **'दिवीव चक्षुराततम्'** इति पदेन क्रियते । तथाहि—अत्र पदे दृष्टान्तत्रयमस्ति, दिवीव, चक्षुरिव, आततं चक्षुरिवेति । तत्र प्रथमदृष्टान्तेनेदमुच्यते—यथा दिवि (स्वर्गे) अक्लेशलेशं केवलं सुखमस्ति, तथाऽत्रापि । नात्र विहरतां नित्यलीलासुखमनुभवतां भक्तानां स्वल्पोऽपि क्लेशसंपर्कः । द्वितीयेन दृष्टान्तेनेदमावेद्यते—यथा नयनेन्द्रियं दिव्यज्ञानसंपन्नैर्योगिजनैरेव साक्षात्कर्तुं शक्यते, नान्येन । यस्मिन् गोलके चावतिष्ठते, तदपि स्वनाम्ना विख्यापयति । एवं गोकुलमपि येषु दामोदरो दयते, तान् विना नान्यस्य लोचनगोचरीभवति, यत्र भूमिभागे चावतिष्ठते, तमपि स्वनाम्ना प्रख्यापयति । तृतीयदृष्टान्तेनैतत्प-

ष्टीक्रियते—यथा नयनेन्द्रियं तैजसमस्ति, तथापि रूपस्पर्शप्रभृतीनां तदीयगुणानामप्रकटतया प्रकाशेन तमसि तैजसतां न परिचाययति, एवं नित्यलीलास्थानं गोकुलमपि केवलानन्दमयमलौकिकमस्ति, परन्तु परमात्मेच्छया प्रच्छन्नप्रभावमवतिष्ठते, अतोऽत्र वर्तमानेषु भक्तेषु कामकोपप्रभृतयो दोषा दृशोर्गोचरा भवन्ति, वस्तुतोऽत्र दोषा न सन्ति। एवमेतेन दृष्टान्तत्रयेण सर्वासामपि पूर्वोक्ताशङ्कानां समुचितं प्रत्युत्तरं प्रत्तमिति सर्वं सुस्थम्।

पूर्वपक्षी—तन्नित्यलीलास्थानं क्व वर्तत इति पूर्वोक्तप्रश्नस्य न किमपि समुचितं प्रत्युत्तरं प्राप्तम्, केवलं द्वितीयदृष्टान्ताशयविवरणेन भुवि वर्तमानमशेषप्रत्यक्षं गोकुलं नित्यलीलास्थानस्यानन्दमयस्य गोकुलस्याभिव्यक्तिस्थानमस्ति, नयनेन्द्रियस्य गोलकमिव, न त्विदमेव नित्यलीलास्थानमस्तीति प्रतीयते, परन्तु एवं स्वीकारे गोकुलवद्गोवर्द्धनयमुनादीनां सर्वेषामपि नित्यलीलासम्बन्धिनां स्वरूपमेवंविधमेवेति प्रमाणीकृतं भविष्यति। तथा चैषामशेषप्रत्यक्षं स्थूलस्वरूपं श्रद्धाभक्तिपुरःसरं परिचरतां परिश्रमः शून्यफलः, व्रजवासयमुनास्नानादीनि च भ्रममूलानि निरर्थकानीति सिद्धं भविष्यति।

सिद्धान्ती—यथा नयनेन्द्रियं गोलकमभिव्याप्य तद्द्वारैव दर्शनादिकार्यं संपादयति, एवं नित्यलीलास्थानं गोकुलमपि सर्वप्रत्यक्षे गोकुले सन्निधायैतद्द्वारैव सर्वं स्वं प्रभावं परिचाययति। ईदृशमेव गोवर्द्धनयमुनादीनामपि स्वरूपं वर्तते। अतो व्रजवासयमुनास्नानादीनि भ्रममूलानि निरर्थकानि चेति न वक्तुं शक्यते।

अथवा सर्वैः साक्षात्क्रियमाणं गोकुलमेव नित्यलीलास्थानं श्रुतिभिर्वर्ण्यमानं गोकुलमस्ति, दर्शकाः स्वेनेन्द्रियदोषेणैवास्य स्वरूपे विपर्ययं पश्यन्ति। ईदृशमेव च स्वरूपं गोवर्द्धनयमुनादीनामप्यस्ति।

लीलास्थानानां स्वरूपे विपरीतप्रतीतिः।

पूर्वपक्षी—ये गोकुले न वसन्ति, तेषां यदि गोकुलस्य स्वरूपं विपरीतं प्रतिभाति चेत्, कथञ्चिदपि शक्यसंभवम्, परन्तु ये गोकुल एव निरन्तरं वसन्ति, तेषां गोकुले विपरीतप्रतिभानं न संभवति, यतः सच्चिदानन्दात्मकेऽलौकिके नित्यलीलास्थाने वसत्सु जीवेषु नाज्ञानभ्रमप्रभृतिभिर्लौकिकधर्मैः प्रादुर्भवितुं शक्यते।

सिद्धान्ती—केवलानन्दमयेष्वलौकिकेषु नित्यलीलास्थानेषु भ्रमदुःखादिलौकिकधर्माणामुदयो यद्यपि न श्रद्धेयः प्रतिभाति, परन्तु सर्वतन्त्रापरतन्त्रस्य परमात्मन इच्छा, अन्यैरसम्भावनीयमपि कदाचन प्रदर्शयतीति पश्यामः। यथा नित्यलीलायां संमिलितानां व्रजवासिनां '**क्षुधार्ता इदमब्रुवन्**' '**त्रातुमर्हसि देवान्नः कुपिताद्भक्तवत्सल**' इत्यादीनि दुःखानि। अतः परमात्मेच्छया साक्षाद्गोकुले वसत्स्वपि जीवेषु भ्रमदुःखादिदोषाणामुदयः शक्यवचन एव।

(४८) **पूर्वपक्षी—'दिवीव चक्षुराततम्'** इति दृष्टान्तविवरणेन **'तावाँ वास्तूनि'** इति श्रुतिस्थेन 'अत्र'-पदेन च नित्यलीलास्थानस्य गोकुलस्यावस्थितिर्भुवि वर्तत इति प्रमाणीकृतं पूर्वम्, परन्तु महाप्रलयसमये भुवि विनष्टायामत्र वर्तमानं गोकुलमपि विनङ्क्ष्यति, यतो विनाऽधिकरणं नावस्थातुमर्हति कश्चिदपि । अतः **'ता वाँ वास्तूनि'** इत्यादिश्रुतिभिः प्रमाणीक्रियमाणं नित्यत्वं कथं निर्वहतु ? ।

सिद्धान्ती—यथा घटपटप्रभृतीनां परिच्छिन्नपदार्थानामाधारः पृथिवी वर्तते, तथा न गोकुलस्याधारः पृथिवी, किन्तु जीवात्मानं व्यापकं मन्यमानानां मते यथा जीवात्मन आधारः शरीरं, तथा गोकुलस्याधारः पृथिवी वर्तते । अतः शरीरस्य नाशेऽपि यथा जीवो न विनश्यति, एवं पृथिवी विनाशेऽपि गोकुलं न विनश्यति ।

लीलास्थानानां व्यापकता सत्यता च ।

पूर्वपक्षी—यथा जीवो व्यापकोऽस्ति, एवं गोकुलमपि व्यापकं चेत्तदाऽयं दृष्टान्तः सङ्गच्छते । अतो गोकुलं व्यापकमस्तीत्यत्र किमपि प्रमाणं प्रदर्श्यताम् ।

सिद्धान्ती—'ता वाँ वास्तूनि' इति श्रुतौ 'भूरि'-शब्देन गोकुलं व्यापकमस्तीति प्रमाणीकृतं पूर्वम्, इतः परमपि **'व्यापिवैकुण्ठसंज्ञितः'** इति बृहद्वामनपुराणोक्त्या प्रमाणीकरिष्यते ।

किञ्च यथा **'अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे'** इति श्रुतौ 'ब्रह्मपुर'-शब्दस्य शरीरमर्थ इति मन्वाना विद्वांसः **'ब्रह्मपुरे जीर्णे ध्वस्ते' 'नास्य जरयैतज्जीर्यति'** इत्यादीनां परस्तात्पठितानां वाक्यानामनुरोधेन ब्रह्मपुरं नश्वरमिति स्वीकुर्वन्तोऽपि ब्रह्मपुरान्तर्वर्ति वेश्म नित्यं स्वीकुर्वन्ति, एवं **'ता वाँ वास्तूनि' 'विष्णोर्यत्परमं पदम्'** इत्याद्यानां पूर्वं प्रोक्तानां श्रुतीनामनुरोधेन, पृथिव्या अनित्यत्वेऽपि गोकुलं नित्यमिति स्वीकुर्मः । आधारस्यानित्यतायामाधेयमप्यनित्यं भवतीति नियमः श्रौतवस्तुषु न संभवति । अत्र यावद्वाचनिकं प्रमाणं भवति ।

किञ्च वयं त्वस्यां दहराधिकरणश्रुतौ 'ब्रह्मपुर'-शब्दस्य नित्यलीलास्थानमर्थ इति स्वीकुर्मो, न तु शरीरमिति, यतः परस्तात् 'एतत्सत्यं ब्रह्मपुरम्' इति वचनेन ब्रह्मपुरस्य सत्यता प्रोक्ताऽस्ति । प्रापञ्चिकस्य जीवशरीरस्य चैवं विशिष्य सत्यता वक्तुं न शक्यते ।

पूर्वपक्षी—उक्तदहराधिकरणश्रुतिप्रकरणे प्रथमं **'यदेतज्जरा वाऽऽप्नोति प्रध्वंसते वा, किं ततोऽतिशिष्यते'** इत्यंशेन ब्रह्मपुरप्रणाशे जाते किमवशिष्टमवतिष्ठत इति पृष्टमस्ति । अनन्तरं च **'नास्य जरयैतज्जीर्यति'** इत्यंशेन ब्रह्मपुरस्यान्तर्वर्तमानं वेश्म जरानाशौ न स्पृशत इत्युक्त्वा ब्रह्मपुरस्य जरानाशौ स्वीकृतौ वर्तेते । अतो ब्रह्मपुरं नित्यलीलास्थानमिति न वक्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—'नास्य जरयैतज्जीर्यति' इत्यंशेन ब्रह्मपुरस्य जरानाशौ न स्वीकृतौ, किन्तु ब्रह्मपुरान्तर्गतं वेश्म नित्यमिति प्रमाणीकर्तुं 'यदि ब्रह्मपुरं जीर्येदपि नश्येदपि, तथापि ब्रह्मपुरान्तर्गतं वेश्म न जरानाशौ स्पृशत इत्यभिप्रायकस्तर्कः प्रदर्शितोऽस्ति तत्र। अतो यथा वह्निर्न भवेद्धूमोऽपि न भवेदिति तर्कस्य वह्न्यभावप्रमाणीकरणे नोपयोगो भवितुमर्हति, एवं **'नास्य जरयैतज्जीर्यति'** इति तर्कस्यापि ब्रह्मपुर–जरानाशप्रमाणीकरणे नोपयोगो भवितुमर्हति। किञ्चात्र श्रुतौ ब्रह्मपुरस्य जरानाशौ स्वीकृतौ चेत्, पुनरग्रे **'एतत्सत्यं ब्रह्मपुरम्'** इत्यंशेन ब्रह्मपुरं सत्यमिति न वदेत्। अतो ब्रह्मपुरशब्दस्य शरीरादिकं किमप्यनित्यवस्तु नार्थः, किन्तु नित्यलीलास्थानमर्थः।

पूर्वपक्षी—युष्माकं मते तु सर्वः प्रपञ्चः सत्योऽस्ति, अतो ब्रह्मपुरशब्दस्यार्थः कश्चित् प्रापञ्चिकपदार्थोऽपि भवितुमर्हति, तत्कुतो ब्रह्मपुरं नित्यलीलास्थानमेवेति भवद्भिरागृह्यते?।

सिद्धान्ती—'एतत्सत्यं ब्रह्मपुरम्' इत्यतः पश्चात् **'अस्मिन् कामाः समाहिताः'** इत्यंशेन ब्रह्मपुरे, नित्यलीलायां संमिलितानां भक्तानामर्थे आनन्दभोगसाधनानि न्यस्तानि सन्तीत्युक्तमस्ति, न चैवंविध आनन्दभोगसाधनानां न्यासः कचन प्रापञ्चिकपदार्थे संभवति। अतो ब्रह्मपुरशब्दस्यार्थः कश्चित्प्रापञ्चिकपदार्थो न भवितुमर्हति।

लिलासम्बन्धिनः पदार्थाः प्रापञ्चिकपदार्थेभ्यो भिन्नाः प्रापञ्चिकपदार्थसदृशाश्च सन्ति।

पूर्वपक्षी—प्रस्तुतश्रुतौ **'यावान्वाऽयमाकाशस्तावानेषोऽन्तर्हृदय आकाश'** इत्यंशेन ब्रह्मपुरे पृथिव्याकाशादीनां प्रापञ्चिकपदार्थानां वर्णनं कृतमस्ति। अतो ब्रह्मपुरशब्दस्य प्रपञ्चोऽर्थ इत्येव मन्तुमुचितम्।

सिद्धान्ती—प्रस्तुतश्रुतौ **'यावान् वाऽयमाकाशः'** इत्यनेन ब्रह्मपुरान्तर्गतमाकाशं प्रापञ्चिकाकाशसदृशमस्तीत्यच्यते। इदं च तदेव संभवति, यदा ब्रह्मपुरान्तर्गतमाकाशं प्रापञ्चिकमाकाशं च परस्परं भिन्नं स्यात्। यतो न किमपि वस्तु स्वयं स्वसदृशमस्तीति केनापि वक्तुं शक्यते। किञ्च ब्रह्मपुरान्तर्गतमाकाशं प्रापञ्चिकाकाशसदृशमस्तीति कथनमुपलक्षणम्, अत एतेन प्रस्तुतश्रुतौ वर्णिताः सूर्यशशिनक्षत्रादयः सर्वेऽपि प्रापञ्चिकेभ्यः सूर्यशशिनक्षत्रादिभ्यो भिन्नाः सन्तीति प्रमाणीकृतं भवति। अत एवैषामधिकरणं ब्रह्मपुरं न प्रपञ्चः, किन्तु नित्यलीलास्थानमित्यवश्यं स्वीकरणीयम्।

पूर्वपक्षी—'अस्मिन् कामाः समाहिताः' इति श्रुत्यंशेन तु ब्रह्मपुरशब्दस्य शरीरमर्थ इत्येव मन्तुमुचितमिति निश्चीयते, यतः 'काम'–शब्दस्य मनोरथोऽर्थः। मनोरथश्च शरीरान्तर्वर्तिनि आत्मन्येव समुत्पद्यते।

सिद्धान्ती—'कामाः समाहिताः' इत्यत्र यदि कामशब्दस्य मनोरथोऽर्थश्चेत्, श्रुतिः 'कामाः समाहिताः' इत्यनुक्त्वा 'कामा उत्पन्ना' इति वदेत् । यतो हि 'समाहिताः' इत्यस्य स्थापिता इत्यर्थोऽस्ति, मनोरथश्च नैवंविधं वस्तु यत् क्वचित् स्थापयितुं शक्येत । अतः 'कामाः' इत्यस्य कामभोगसाधनान्यर्थः इत्येव मन्तुमुचितम् । अलौकिककामश्चानन्द एव, अत आनन्दभोगसाधनानीति शब्देनायमर्थः पूर्वं परिचायितोऽस्माभिः । एवंविधानां कामभोगसाधनानां स्थापनं च न क्वापि शरीरे संभवति, अतो ब्रह्मपुरशब्दस्यापि नित्यलीलास्थानमेवार्थः स्वीकृतः ।

लीलास्थानानि तत्र वर्तमाना भक्तजनाश्च ब्रह्माभिन्नाः ।

पूर्वपक्षी—**'अस्मिन् कामाः समाहिताः'** इति वाक्यानन्तरं **'एष आत्माऽपहतपाप्मा'** इत्यंशेन ब्रह्मपुरमात्मेत्युक्तमस्ति । यदीदं ब्रह्मपुरं नित्यलीलास्थानं भवेत्, श्रुतिरेतस्य बोधाय 'आत्मे' ति पदं कथं वदेत् ।

सिद्धान्ती—प्रस्तुतश्रुतौ **'दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तराऽऽकाशः'** इत्यंशे यत्पुण्डरीकं वेश्म (भक्तहृदयकमलं)तदन्तर्गतं परमव्योमाख्यमाकाशं च दहरशब्देनोक्तमस्ति तदिदं ब्रह्मेति **'दहर उत्तरेभ्यः'** इति सूत्रेण भगवान् वेदव्यासःकथयति, अतः श्रुतिर्ब्रह्मपुराभिधं नित्यलीलास्थानं यदात्मेति शब्देन बोधयति, तत्समुचितमेव ।

किञ्च बृहद्वामनपुराणे भृगुहिरण्यगर्भसंवादे श्रुतीनामेका कथाऽस्ति, तत्र—

'ब्रह्मेति पठ्यतेऽस्माभिर्यद्रूपं निर्गुणं परम् ।
वाङ्मनोगोचरातीतं ततो न ज्ञायते तु तत् ॥
आनन्दमात्रमिति यद्वदन्तीह पुराविदः ।
तद्रूपं दर्शयास्माकं यदि देयो वरो हि नः ॥

इत्यादिभिर्वचनैर्वाङ्मनोऽगोचरं निर्गुणमानन्दमात्रं स्वरूपमस्मभ्यं प्रदर्शयेति श्रुतिभिः प्रार्थना कृताऽस्ति, एतत्प्रार्थनानुसारेण च भगवता यत्स्वरूपं प्रदर्शितं तत् **'यत्र वृन्दावनं नाम वनं कामदुघैर्द्रुमैः' 'यत्र निर्मलपानीया कालिन्दी सरितां वरा'** इत्यादिभिर्वचनैर्वर्णितं वर्तते । यदि वृन्दावनगोवर्द्धनादीनि नित्यलीलास्थानानि यमुनादयो नित्यलीलासहायाश्च ब्रह्म—स्वरूपे नान्तर्भवन्ति चेद्, ब्रह्मदर्शनाकाङ्क्षया प्रार्थितो भगवानेतानि न प्रदर्शयेत् । अतो न केवलं ब्रह्मपुरं, किन्तु नित्यलीलासम्बन्धिनः सर्वेऽपि पदार्था ब्रह्मात्मका इत्यवश्यं स्वीकरणीयमेव ।

अत एव प्रलयसमये पृथिव्या अभावेऽपि गोकुलवृन्दावनादीनां लीलास्थानानामवस्थितिर्नासम्भवं भजते, यतो हि ब्रह्मात्मकं वस्तु ब्रह्मसामर्थ्येन सर्वदा ध्रियमाणमस्तीति नाधारमपेक्षते । भगवान् स्वयं 'ये त्यक्तलोकधर्माश्च मदर्थे तान् बिभर्म्यहम्' (अर्थः—मदर्थे त्यक्तलोकधर्मानहं धारयामि पुष्णामि च) इति वचनेनेदं वदति ।

पूर्वपक्षी—आधेयाः सर्वत्राधारेभ्यो भिन्ना भवन्तीति बहुलं विलोक्यते, अतो लीलायुतस्य ब्रह्मस्वरूपस्याधिकरणानि चेद् गोकुलवृन्दावनादीनि, ब्रह्मणो भिन्नानीमानीत्यङ्गीकरणमपि परममावश्यकम्। किञ्च न केवलं भिन्नानि, किन्तु अत्यन्तभिन्नानि, यतो हि **'एकमेवाद्वितीयम्'** इति श्रुतिरेकं ब्रह्मेति वदतीति परस्परं तरुष्विव सजातीयभेदो नेह स्वीकर्तुं शक्यते।

सिद्धान्ती—लौकिका आधेया आधारेभ्यो भिन्नाः सन्तीति 'प्रत्यक्ष'—प्रमाणेन निश्चीयते, अत एवं स्वीकरणं रमणीयमेव, परन्तु वृन्दावनादीन्यधिकरणानि लीलायुताद्ब्रह्मस्वरूपाद्भिन्नानि सन्तीति न व्यावहारिकैः प्रत्यक्षादिभिः प्रमाणैः प्रमीयते। दहराधिकरणश्रुतौ, व्याससूत्रे बृहद्वामनपुराणवचनेषु च लीलायुतेन ब्रह्म—स्वरूपेण सहैषामभेदोऽस्तीति प्रतिपादितं विद्यते, अतोऽत्र त्वभेद एव स्वीकर्तुं शक्यते। अन्यच्च यथैषां लीलास्थानानां भगवता सहाभेदोऽस्ति, तथा भक्तानामप्यस्तीति **'यदक्षरे परमे प्रजाः'** इति श्रुतिः कथयति। यद्ब्रह्म अक्षरात्मके व्यापिवैकुण्ठलोके (प्रजाः) भक्तस्वरूपमस्तीत्यस्याः श्रुतेरर्थः। इदं कथनमुपलक्षणम्, अतः सर्वेषामपि लीलासम्बन्धिनां पदार्थानां भगवता सहाभेदोऽस्तीति सिद्ध्यति।

यद्यपि **'एकमेवाद्वितीय'**मिति श्रुतिर्ब्रह्मणो नानारूपेषु प्राकृतदृष्ट्या प्रतीयमानं भेदं निषेधति, परन्तु नैतयाऽपि तादात्म्यशरीरे प्रविष्ट ऐच्छिको भेदो निषेद्धुं शक्यते। अतो नित्यलीलासम्बन्धिनां वस्तूनां भगवता सह यो भेदः स एवंविध एव।

मिथिलाकुरुक्षेत्रादीनि न नित्यलीलास्थानानि।

पूर्वपक्षी—भगवता यथा मथुरावृन्दावनादिषु लीला कृता, तथा मिथिलाकुरुक्षेत्रादिष्वपि कृतेति पुराणैः प्रतिपाद्यते। तथाहि—कौरवपाण्डवसमरसमये कुरुक्षेत्रं, श्रुतदेवबहुलाश्वयोरनुग्रहाय मिथिलां, निजाग्रजातसहोदराणामानयनाय बलिनिलयं सुतलं, गुरुसुतानयनाय संयमनीं च हरिर्निजचरणार्पणेन पवित्रयामासेति श्रीभागवतं वदति। एवंविधान्याख्यानान्यन्यान्यपि बहुषु पुराणेषु सन्ति, अत एतानि समस्तान्यपि नित्यलीलास्थानानीति कुतो न स्वीक्रियते।

सिद्धान्ती—भगवान् श्रीनिवासः स्वनिवासेन कियत्समयपर्यन्तं मिथिलादिप्रदेशानसीमसौभाग्यभाजश्चकारेति सबहुमानं मन्यामहे, परन्तु नैतावता मिथिलादीनि नित्यलीलास्थानानीति सिद्ध्यति। यदीमानि नित्यलीलास्थानानि चेद्, यथा **'मथुरा भगवान् यत्र नित्यं सन्निहितो हरिः'** **'यत्र वृन्दावनं नाम वनं कामदुघैर्द्रुमैः'** इत्यादीनि नित्यलीलासम्बन्धबोधकानि वचनानि मथुरावृन्दावनादीनां विषये प्राप्यन्ते, तथा मिथिलादीनामपि विषये प्राप्येरन्। अतो मिथिलादीनि नित्यलीलास्थानानीति न वक्तुं शक्यते।

नित्यलीलासम्बन्धी कालो नित्यः ।

पूर्वपक्षी—यथा रसात्मकनित्यलीलायां सामग्रीरूपेण गोकुलगोवर्द्धनादयः परमरमणीयाः प्रदेशा अपेक्ष्यन्ते, एवं रमणीयः कालोऽप्यपेक्ष्यते । यतः शारदवसन्तादिसमुचितसमयं विना न भावः पुष्टः सन् रसत्वमापद्यते, अतो न रसात्मकलीला तथाविधसमयं विना भवितुमर्हति, परन्तु शारदवसन्तादिसदृशः शोभनः समयो न निरन्तरस्थायीति तत्र वर्तमाना लीला नित्येति न वक्तुं शक्यते ।

(४९) **सिद्धान्ती**—आभीरकुमारीभ्यो वरं वितरता भगवता **'मयेमा रंस्यथ क्षपाः'** इति वचने प्रत्यक्षवस्तुवाचिना 'इमाः' इति शब्देन नित्यलीलोपयोगिन्यो निखिला अपि रात्रयः सम्प्रति वर्तन्त इति प्रमाणीकृतमस्ति । इयं च वरदानावसरे सर्वासामपि रात्रीणां वर्तमानता नित्यतां विना न शक्यवचना, अत एतत्समानन्यायेन नित्यलीलासम्बन्धी समयः सर्वोऽपि नित्य एवेति सिद्ध्यति ।

पूर्वपक्षी—वरप्रदानावसरे या रात्रिर्वर्तमानाऽस्ति, तस्यामनन्तररात्रीणामारोपं कृत्वा 'इमाः' इति शब्दः प्रयुज्यते । किञ्च 'इमाः' इति शब्दो बुद्धिस्थं वस्तु बोधयतीत्यपि बहुत्र दृष्टचरम् । अत एतेन, भगवतोच्यमाना रात्रयः, एतत्समानन्यायेन नित्यलीलासम्बन्धी सर्वोऽपि समयश्च नित्य इति न सिद्ध्यति ।

सिद्धान्ती—**'मयेमा रंस्यथ क्षपाः'** इति वरवचनं भगवता चीरहरणावसरे प्रातः प्रोक्तमस्ति, तदानीं च न काचन रजनी वर्तमानाऽस्ति, यस्यामनन्तररात्रीणामारोपः क्रियेत । किञ्च बुद्धिस्थवस्तुवाचकता तु यदीदं वरदानवचनं परमात्मनो न भवेत्तदा संभवेत् । परमात्मा हि सत्यसङ्कल्पः, वस्तुप्रत्यक्षत्वे तदीयबुद्धिविषये सति वस्तु प्रत्यक्षमेव भवति, न बुद्धिकल्पितं प्रत्यक्षत्वारोपमपेक्षते, अतः पूर्वोक्तानुसारेण नित्यलीलासम्बन्धिन्यः सर्वा अपि रात्रयो नित्यतया वस्तुतो वर्तमानाः सन्तीति स्वीकरणं निर्दोषलेशमित्यवश्यं मन्तव्यमेव ।

पूर्वपक्षी—यदि लीलाः लीलासमयश्च द्वावपि नित्यौ चेत्, लीलावर्णनप्रकरणे वर्तमानानां **'एष्यामि ते गृहं सुभ्रूः' 'आयास्य इति दौत्यकैः'** इत्यादीनां वचनानामनौचित्यं सिद्ध्यति, यत एतेषु 'एष्यामि' 'आयास्य' इत्यादयो भविष्यद्वाचकाः शब्दा लीलानां बोधाय प्रयुक्ताः सन्ति । नित्यतया सर्वदा वर्तमानाश्चैता गमनागमनादिलीला भविष्यन्त्यः सन्तीति न वक्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—यद्यपि लीलाः लीलासमयाश्चेत्युभयेऽपि नित्यास्तथाप्येतेषामाविर्भावः क्रमेण भवति । अतो यस्या लीलाया आविर्भावो भक्तविशेषानुभवानुरोधाद् भावित्वेन बोधयितुमभिप्रेयते तस्या बोधे तदीयसमयबोधे च भविष्यद्वाचिनः शब्दाः सुखेनोपयोक्तुं शक्यन्ते । एतेन लीलाः लीलासम्बन्धिसमयाश्चानित्या इति न सिद्ध्यति ।

पूर्वपक्षी—यस्या लीलाया आविर्भावो भावित्वेन बोधयितुमभिप्रेयते, सा तदानीं भक्तैरनुभूयमानाऽस्ति, न वा ? । यदि अनुभूयमाना चेत्, तस्या आविर्भावो भावित्वेन किमर्थं बोध्यते । यदि अनुभूयमाना न चेत्, अनित्यैवेति सिद्धम्, यतो भक्तान् विना लीला न भवितुमर्हति । लीलायां संमिलिता अपि भक्ता लीलां नानुभवन्तीति च न वक्तुं शक्यम् ।

सिद्धान्ती—भगवतोऽनन्तलीलाः सन्ति । सर्वैरपि भक्तैर्यथाऽधिकारं भिन्नभिन्ना लीला अनुभूयन्ते । यां लीलां केचन भक्ताः साम्प्रतमनुभवन्ति, तामेव साम्प्रतमपरे नानुभवन्ति । एवं च ये नानुभवन्ति, तेऽनुभवक्रमप्रसिद्ध्या तां भाविनीं भूतां वाऽवश्यं मंस्यन्त एव । अतस्तद्बुद्ध्यनुसारेण बोधके शास्त्रेऽपि 'एष्यामि' 'आयास्ये' इत्यादीनां भविष्यद्वाचिनां शब्दानां प्रयोगो न दुष्यति ।

पूर्वपक्षी—**'एष्यामि ते गृहं सुभ्रूः'** इति वचनं भगवता कुब्जां प्रत्युक्तमस्ति । एतद्बोध्या च कुब्जागृहगमनलीला । अस्या लीलाया मुख्यमालम्बनमपि कुब्जैव । अत इमां कुब्जा नानुभवतीत्यतो भाविनीं मन्यते, अन्या च काचनानुभवतीत्यतस्तदानीमपि वर्तमानेति न वक्तुं शक्यते । अतो लीला नित्या चेत्, 'एष्यामी'ति भविष्यद्वाचिशब्दप्रयोगोऽवश्यमयोग्य एव । एवमेव **'आयास्य इति दौत्यकैः'** इत्यादावपि ज्ञेयम् ॥

सिद्धान्ती—यथा भगवान् रसात्मकः, तथा एतदीयलीलाऽपि रसात्मिका । रसश्च यदा विभावानुभावव्यभिचारिभावा एकीभवन्ति, तदैवोदयते । औत्सुक्यनामा व्यभिचारिभावश्च **'एष्यामि ते गृहं सुभ्रूः'** इत्यादिभिर्भविष्यदागमनवादिभिर्वचनैरभिव्यज्यते, अत ईदृशानां वचनानामौत्सुक्यप्रभृतिव्यभिचारिभावाभिव्यञ्जनद्वारा रसपोषण एव तात्पर्यं, न तु कुब्जागृहगमनादीनां भावित्वबोधने । अस्तु वा भावित्वबोधन एव तात्पर्यं, तथापि भगवानिव भगवल्लीलाऽपि विरुद्धधर्माधिकरणमस्तीति तत्र वर्तमाने भविष्यत्त्वनित्यत्वे न परस्परबाधनं कर्तुं प्रभवतः । किञ्चेयं लीलानित्यता श्रुतिस्मृतिपुराणवचननिचयेन निर्णीताऽस्ति, न तु युक्तिभिः । अतो नात्र यौक्तिको दोषः प्रवेशं लभते ।

इदानीन्तना भक्तजना अपि नित्यलीलाऽधिकारिणः ।

(५०) **पूर्वपक्षी**—नित्यलीलायां ये भक्ताः प्रथमत एव वर्तन्ते, तद्भिन्ना अधुनातना भक्ता अपि नित्यलीलायां प्रवेशं लभन्ते, न वा ? । लभन्ते चेत् लीलाऽनित्येति सिद्धम् । नहि कथमप्याधुनिकभक्तसम्बन्धिन्या लीलाया आधुनिकभक्तानां प्रवेशात्पूर्वमवस्थितिः संभवति । यदि प्रवेशं न लभन्ते चेत्, एतैस्तदर्थं विधीयमानः प्रयासो व्यर्थीभवति ।

सिद्धान्ती—**'स्त्रियो वा पुरुषो वाऽपि भर्तृभावेन केशवम् । हृदि कृत्वा गतिं यान्ति श्रुतीनां नात्र संशय'** इति बृहद्वामनपुराणवचने श्रुतिरूपगोपिकाभावसजातीय-

भावेन भगवन्तं भजतामाधुनिकभक्तानामपि नित्यलीलायां प्रवेशो भवतीति प्रतिपादितमस्ति, अत आधुनिकभक्तानां नित्यलीलाप्रवेशो न निषेद्धुं शक्यते । अपिच यथा कर्तृत्वसाधकानुमानबलेन तार्किकाः घटपटादिनानाऽनित्यवस्तुभिः सम्बद्ध्यमानमपि परमात्मनो ज्ञानं नित्यमिति मन्यन्ते, एवं **'जयति जननिवासः'** इत्यादिप्रमाणप्रभावेनेदानीन्तनभक्तजनैः सम्बद्ध्यमानाऽपि भगवल्लीला नित्येति वयं मन्महे । प्रमाणानुसारिणि निर्णये न युक्तिभिः किमपि विधातुं प्रतिषेद्धुं वा शक्यमिति नानित्यतासन्देह इह गृहीतावसरो भवितुं प्रभुः ।

वस्तुतस्तु भगवतो निरवग्रहेणानुग्रहेण निरन्तरमितरैः प्राक्तनभक्तजनैरनुभूयमानामेव लीलामधुनातना भक्तजना अप्यनुभवन्ति, न त्वेते भगवता काञ्चिदप्यभूतपूर्वामभिनवलीलामनुभाव्यन्ते । अतो मायावादिनां मते यथा नित्यसिद्धोऽपि मोक्षो महावाक्यप्रभवेन ज्ञानेन यतिभिर्लभ्यते, एवमस्मन्मते नित्यसिद्धाऽपि लीला गोपकुटुम्बिनीभावसजातीयभावेन भजद्भिराधुनिकभक्तैर्लभ्यत इति नानुपपत्तिः काचित् ।

भगवतोऽनुग्रह एव लीलाऽनुभवलाभे हेतुः ।

पूर्वपक्षी—लीला परस्परं समानेष्वेव भवति, नत्वधिकनीचोच्चेषु । नहि नगराद्बहिर्वसन्ती चाण्डाली कथञ्चिदपि महीमहेन्द्रविहारसुखानुभवसौभाग्यभाजनं भवति । अतो नितान्तं तुच्छो जीवः सकललोकैकनायकस्य महेन्द्रमुखदेवदुर्लभपदारविन्दरेणुकणस्य भगवतोऽत्यन्तान्तरङ्गलीला अप्यनुभवतीति न कथञ्चिदपि शक्यवचनम् ।

सिद्धान्ती—यद्यपि जीवे नेदृशी योग्यतास्ति, यया नित्यलीलानुभवसौभाग्यं जीवो लभेत, यतः श्रुतीनामपि लीलाऽनुभवमनोरथं भगवान् **'दुर्लभो दुर्घटश्चैष युष्माकं सुमनोरथः'** इति वचनेन दुर्लभ इति वदति, परन्तु सर्वत्रापरतन्त्रवाञ्छितं हि भगवतश्चेष्टितम् । यदि भगवानिच्छेच्चेद्, नितान्तं नीचमपि निजान्तरङ्गतमलीलामनुभावयेत्, नो चेत्, सर्वविधसाधनसंपन्नं योग्यमपि जीवं नानुभावयेत् । अतो नित्यलीलाऽनुभवलाभे केवलं भगवतोऽनुग्रह एव हेतुर्नतु साधनसम्पन्ना जीवानां योग्यता । अत एव श्रुतीनां नित्यलीलाऽनुभवमनोरथं दुर्लभमित्युक्त्वाऽनन्तरं **'मयाऽनुमोदितः सम्यक् सत्यो भवितुमर्हति'** इति वचने निजानुमोदनेन तन्मनोरथस्य साफल्यं निरूपितम् ।

किञ्च गीतायां भगवता **'ये यथा मां प्रपद्यन्ते ताँस्तथैव भजाम्यहम्'** इति प्रतिज्ञातमस्ति, अतो ये लीलाऽनुभवसौभाग्यलाभाशया व्रजवधूभावसजातीयभावेन भगवन्तं भजिष्यन्ति, तान् भगवानपि तथा भावेन भजिष्यति अनुगृहीष्यति । अतो मार्यादिकविचारेणापि तेषां नित्यलीलायां प्रवेशो निश्चित एव ।

किञ्च **'ध्रुवासो अस्य कीरयो जनासः'** इति ऋग्वेदमन्त्रे **'ध्रुवासः'** इति पदेन

स्तुतिकर्तारो भक्ता ध्रुवा नित्या इति प्रतिपादितमस्ति । यदि स्तुतिकर्तॄणां भक्तानां नित्यलीलायां प्रवेशो न भवेत्, कथमिदं संभवेत्, यतो जीवानां नित्यता नानाश्रुतिभिरसकृद् घुष्यमाणा वर्तत इति तत्प्रतिपादनस्येह वामनावतारवर्णनप्रसङ्गे प्रयोजनं नास्ति । इह तु सशरीराणां भक्तजीवानां नित्यता निरूप्यते । सा चेयं नित्यलीलातोऽन्यत्र न संभवति । अतो व्रजवधूभावसजातीयभावेन भजतां भक्तानां नित्यलीलायां प्रवेशोऽवश्यं स्वीकार्य एव ।

क्रमेणानुभूयमाना अपि लीला नित्याः ।

पूर्वपक्षी—भक्तैर्लीलाः क्रमेणानुभूयन्त इति भवद्भिः पूर्वं निरूपितं, परन्तु क्रमः सर्वत्रोत्पत्तिमत्सु वस्तुष्वेव विलोक्यते, उत्पत्तिमन्ति वस्तूनि चानित्यानि भवन्ति, अत एता लीला अप्यनित्या इत्यनुमानबलेन सिद्ध्यति ।

सिद्धान्ती—भगवतो नित्यसिद्धा एव लीलाः क्रमेणाविर्भवन्ति, अतो भक्तैरपि क्रमेणानुभूयन्ते, परन्त्वेतावता एता अनित्या इति न सिद्ध्यति ।

पूर्वपक्षी—लौकिकपदार्थानां य आविर्भावो भवद्भिः स्वीक्रियते, सोऽस्माभिरुत्पत्तिरित्युच्यते, अतोऽयं लीलानामाविर्भावोऽपि तथैवेति लीलानां जन्यता सिद्ध्यत्येव । अत एवाऽनित्यताऽपि ।

सिद्धान्ती—प्रापञ्चिकपदार्थानां नित्यलीलासम्बन्धिनां च स्वरूप एव महदन्तरं विद्यते, अत उभयेषामाविर्भावौ न समानस्वरूपौ भवितुमर्हतः । किञ्च प्रापञ्चिकपदार्थानां नित्यलीलासम्बन्धिनां च स्वरूपे अन्तरं न चेत्, पूर्वं जातेन प्रपञ्चनित्यताप्रमाणीकरणेनैव सन्तोषात् पुनरिदं लीलानां नित्यतानिरूपणं निरर्थकं स्यात् । अतो लौकिककर्तॄणां प्रयत्नस्यानित्यत्वेऽपि यथा प्रमाणबलेनेश्वरप्रयत्नो नित्य इति स्वीक्रियते, एवं प्रमाणबलेन तल्लीलाऽपि नित्येति स्वीक्रियताम् ।

पूर्वपक्षी—यदि सर्वा अपि भगवल्लीला नित्याः—सर्वदा वर्तमानाश्चेत्, क्वचन, प्रातःकालिकलीला सायङ्कालेऽपि वर्तमानास्ति, बाल्यलीला कैशोरदशायामप्यस्तीति निरूप्येत, परन्तु नैवंविधं निरूपणं क्वापि दृष्टचरम् । अतो लीला नित्या इति कथमिव श्रद्धीयतां जनैः ।

सिद्धान्ती—सत्यम्, नेदृशं दृश्यते क्वापि निरूपणम्, परन्तु प्रातःकालिकलीला सायङ्काले नास्ति, बाल्यलीला च कैशोरदशायां नास्तीत्येवंविधो निषेधोऽपि न क्वचन दृष्टचरः । अत एता लीला अनित्या इत्यपि कथमिव निश्चीयताम् । किञ्चैता लीला नित्या इत्यनेकवचनानि प्रमाणीकुर्वन्ति, अत एतदेव कुतो न स्वीक्रियते यद्भगवल्लीलाः सर्वा अपि नित्यतया सर्वदा विद्यमानाः सन्ति, परन्तु भक्तैरेताः क्रमेणानुभूयन्ते, न तु युग-

पत् । अतः पूर्वपूर्वलीलाऽनुभवकाले उत्तरोत्तरलीला नानुभूयन्ते, उत्तरोत्तरलीलाऽनुभवकाले च पूर्वपूर्वलीला नानुभूयन्ते तैरेव भक्तैः । अत एव शास्त्रमपि नैवं वर्णयति । किञ्चैकत्र लीलाप्रसङ्गे निरूपिता लीलानित्यताऽपरत्रापि लब्धावकाशेति न सर्वत्र तन्निरूपणमावश्यकम् । अतो लीला नित्येति निःसंशयमेव ।

पूर्वपक्षी—अनायासेन क्रियमाणं कर्म 'लीला'-शब्देनोच्यते । कर्म च तृतीयक्षणे प्रणश्यतीति सर्वसम्मतो नियमः । अतो लीलाया अपि प्रणाशस्तृतीयक्षणेऽवश्यं स्वीकरणीय एवेति नित्यता नितान्तमशक्यवचनैव वर्तते ।

सिद्धान्ती—यथा कर्म तृतीयक्षणे प्रणश्यतीति नियमः, तथा ज्ञानमपि तृतीयक्षणे प्रणश्यतीति नियमः । तत्कुतः परमात्मनो ज्ञानं नित्यमिति भवद्भिः स्वीक्रियते । यदि प्रमाणपरवशतया नियममुल्लङ्घ्यापि तथा स्वीक्रियते चेत्, प्रमाणबलेनैवेहापि लीला नित्येति स्वीक्रियताम् ।

प्रभासे कृता लीला मायिकी ।

(५३) **पूर्वपक्षी**—सर्वा अपि भगवल्लीला नित्याश्चेत्, प्रभासे भगवता या शरीरत्यागलीला कृता सापि नित्यैव स्यात् ? ।

सिद्धान्ती—भगवतः शरीरं न मनुष्यशरीरवत्पञ्चमहाभूतनिर्मितं प्राकृतं, किन्तु सच्चिदानन्दमयमात्माऽभिन्नमप्राकृतमस्ति, यतो गीतायां भगवता **'यस्यान्तःस्थानि भूतानि'** इति वचनेन विश्वाधारता ब्रह्मणो लक्षणमिति यदुक्तं, तदेव मृद्भक्षणावसरे स्ववदनारविन्दे सर्वमपि विश्वं प्रदर्श्य सत्यापितम् । किञ्च दामोदरलीलाप्रसङ्गे बन्धनरज्ज्वा द्व्यङ्गुलन्यूनतावर्णनेन श्रीकृष्णशरीरस्य याऽपरिच्छिन्नता निरूपिता, साऽपि श्रीकृष्णशरीरं ब्रह्मस्वरूपमिति प्रमाणीकरोति, यतः **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'** इति श्रुतिरनन्तपदेनापरिच्छिन्नता ब्रह्मधर्म इति वक्ति । अत एवंविधस्य ब्रह्मात्मकशरीरस्य त्यागः सर्वथा न संभवति । किञ्च प्रभासीयलीलावर्णने श्रीकृष्णेन शरीरं त्यक्तमिति न क्वचिदपि प्रतिपादितमस्ति । अतः श्रीकृष्णशरीरत्यागलीला नित्यास्ति न वेति शङ्कैव व्यर्था ।

पूर्वपक्षी—**'योगधारणयाऽऽग्नेय्या दग्ध्वा धामाविशत्स्वकम्'** इति प्रभासीयप्रसङ्गवर्तिनि वचने श्रीकृष्णो योगाग्निना शरीरं दग्धवानिति व्यक्तमेव प्रतिपादितमस्ति । अतो दामोदरलीलामृत्स्नाभक्षणलीलोदाहरणप्रदर्शनेन श्रीकृष्णशरीरं ब्रह्मात्मकं सच्चिदानन्दमयमिति प्रमाणीकरणस्य प्रयासो विफल एव ।

सिद्धान्ती—श्रीधरस्वामिप्रभृतयः सर्वेऽपि प्रसिद्धव्याख्यातारः उक्तवचने 'अदग्ध्वे'ति पदं छित्त्वा श्रीकृष्णः सहैव स्वविग्रहेण स्वधाम जगामेत्यर्थमङ्गीकुर्वन्ति, अतोऽत्र देहत्यागार्थप्रतिपादनसंभावनं भ्रम एव ।

पूर्वपक्षी—उक्तवचने तु व्याख्याकाराणा'मदग्ध्वे'ति पदच्छेदकौशलमाहृत्य देहत्यागोक्तिः कथञ्चन प्रतिषेद्धुं शक्येत, परन्तु **'ययाऽहरद्भुवो भारं तां तनुं विजहावजः'** इति प्रथमस्कन्धे वर्तमानायामर्जुनोक्तौ तु 'तनुं विजहा'विति व्यक्तमेव शरीरत्याग उक्तोऽस्ति। नापि चेह पदच्छेदविच्छित्तिवैभवेन केनापि विघ्नतिकृता विपरीतोऽर्थः प्रदर्शितोऽस्ति। अत एतदनुसारेण त्ववश्यं श्रीकृष्णदेहत्यागः स्वीकर्तव्य एव।

सिद्धान्ती—**'अज्ञत्वं पारवश्यं च विधिभेदादिकं तथा। तथा प्राकृतदेहत्वं देहत्यागादिकं तथा। असुराणां विमोहाय दोषा विष्णोर्नहि क्वचित्'** इति ब्रह्मपुराणवचनेन, अज्ञत्व—पारवश्य—वेदविरुद्धाचार—प्राकृतदेहता—देहत्यागादयो दोषा भगवताऽऽसुराणां विमोहाय स्वस्मिन् प्रदर्श्यन्ते, न तु वस्तुतस्ते तत्र सन्तीति निरूपितमस्ति। अतः प्रादुर्भावावसरे यथा **'बभूव प्राकृतः शिशु'**रिति प्राकृतशिशुताप्रदर्शननाट्यं, तथेदं प्रभासे देहत्यागप्रदर्शननाट्यमिति मायिकमित्येव स्वीकर्तुं शक्यते। अत एव व्याख्याकारैरपि 'योगधारणयाऽऽग्नेय्ये'ति वचने अदग्ध्वेति पदच्छेदः कृतः। किञ्च **'ययाऽहरद्भुवो भार'**मिति वचने भूभारहरणं येन कृतं, तदेव शरीरं भगवता त्यक्तमित्युक्तं, न तु व्रजाङ्गनानुग्रहाद्या अन्यलीला येन कृतास्तच्छरीरं त्यक्तमित्युक्तम्। एतेनापि आन्तरालिकसृष्टिरूपं मायिकं स्वरूपं, यत्र जनानां प्राकृतमेतदिति मतिरुत्पद्यते तदेव त्यक्तं, न तु मूलरूपं व्यूहरूपं वेति सिद्ध्यति।

प्रभासे मायिकयादवकुलं नष्टं, न तु लीलाप्रविष्टयादवकुलम्।

(५६) **पूर्वपक्षी**—पूर्वोपन्यस्तब्रह्मपुराणवचनेन केवलं श्रीकृष्णशरीरत्यागलीला मायिकीति प्रमाणीक्रियते। प्रभासीयप्रसङ्गे तु ये यादवा नित्यलीलासम्बन्धिन इति भवद्भिः स्वीक्रियते, तेषामपि प्रणाशः **'संजह्रे स्वकुलं विभु'** रितिवचनेन प्रतिपाद्यते। अतो लीला नित्येति तु भूयोऽपि न सिद्ध्यति।

सिद्धान्ती—'संजह्रेऽस्वकुल'मित्यत्र 'स्वकुल'मिति पदच्छेदो नास्ति, किन्तु 'अस्वकुल'मित्यस्ति। अत एतेन यादवकुलाद्भिन्नस्य मायिककुलस्य संहारः कृत इत्येव प्रमाणीक्रियत इति नैतेन नित्यलीलायां काऽपि बाधा भवितुमर्हति।

पूर्वपक्षी—**'संजह्रे स्वकुलं विभु'**रिति वचने तु न मायाया नामापि गृहीतमस्ति, तत्पुनरयं मायिककुलस्य संहारः कृत इत्यर्थो न जाने भवद्भिः कुत आहृतः। किञ्चात्रैकत्र वचने 'अस्वकुल'मिति पदच्छेदेन विरुद्धोऽर्थः संभवेदपि, परन्तु यादवकुलसंहारवाचीनि **'यदून्यदुभिरन्योन्यं भूभारान् सञ्जहार ह'** **'संहर्तुमैच्छत कुलम्'** इत्यादीन्यन्यवचनान्यपि सन्ति। एषु च न सर्वत्र विपरीतोऽर्थो भवितुमर्हति। अतो यादवकुलविलयो जात इति त्वेतैः प्रमाणितं भवत्येव।

(५३) सिद्धान्ती—**'राजन् परस्य तनुभृज्जननाप्ययेहा मायाविडम्बनमवेहि यथा नटस्य'** इति वचनेन भगवाञ्छुकाचार्यो यादवानामुत्पत्तिनाशौ केवलं मायया प्रतीयेते, वस्तुत एतौ नेति कथयति । किञ्च 'संहर्तुमैच्छत कुल'मिति वचने तु कश्चन यादवकुलवाची शब्द एव नास्ति, केवलं 'कुल'-शब्दप्रयोगो विद्यते, अत एतेन यादवकुलनाशो न प्रमाणीकर्तुं शक्यते । केवलं **'यदून्यदुभिरन्योन्यं भूभारान् सञ्जहारे'**ति वचने 'यदु'-शब्दोपादानेन यदुकुलविलयः प्रतिपाद्यत इति भ्रमो भवति । सोऽयं 'राजन् परस्ये'त्युपर्युक्तवचनेन मायिकतां ज्ञात्वा निवर्तनीयः ।

पूर्वपक्षी—'राजन् परस्य तनुभृज्जननाप्ययेहाः' इति वचनस्य विवरणे श्रीधरस्वामिना 'तनुभृत्सु यादवादिषु भगवत आविर्भावतिरोभावचेष्टाः' इति व्याख्यातमस्ति । अत एतेन यादवेषु भगवत आविर्भावतिरोभावौ मायिकाविति सिद्ध्यति, न तु यदुकुलविलयो मायिक इति ।

सिद्धान्ती—यादवेषु भगवानाविर्भूतोऽस्तीति तु आपामरं प्रख्यातमेव । अतः 'तनुभृत्सु यादवादिषु भगवत आविर्भावतिरोभावचेष्टे'ति व्याख्याने कृते 'तनुभृज्जननाप्ययेहा' इति पदे यादववाचि-'तनुभृ'च्छब्दो निष्प्रयोजन इति प्रमाणितं भवति । 'भगवत' इति षष्ठ्यन्तपदं चाधिकमध्याहरणीयं भवति । किञ्चायमेवार्थः शुकाचार्याणां विवक्षितश्चेत्, 'तनुभृज्जननाप्ययेहाः' इत्यनुक्त्वा 'भगवज्जननाप्ययेहा' इति वदेयुः । अतः तनुभृतां यादवानामुत्पत्तिनाशचेष्टेत्यक्षरार्थं मनसि धृत्वा योऽस्य वचनस्य यादवकुलविलयमायिकताप्रमाणीकरणायोपन्यासः कृतः, स समुचित एव ।

(५५) किञ्च केवलमेतेनैकेनैव वचनेन न यदुकुलविलयस्य मायिकता प्रमाणीक्रियते, अपितु **'मन्मायारचनामेतां विज्ञायोपशमं व्रज' 'नश्वरं गृह्यमाणं च विद्धि मायामनोमय'**मित्यादिभिरन्यैरपि बहुभिर्वचनैः प्रमाणीक्रियते ।

पूर्वपक्षी—'नश्वरं गृह्यमाणं च विद्धि मायामनोमयम्' इति वचनेन न केवलं यदुकुलमेव मायामयमित्युच्यते, अपि तु सर्वं जगन्मायामयमित्युच्यते, यतोऽस्य पूर्वार्द्धे 'यदिदं मनसा वाचे'ति निखिलवस्तुवाचक 'इदं'-शब्दः प्रयुक्तोऽस्ति, न तु यदुकुलवाचकः शब्दविशेषः ।

सिद्धान्ती—यद्यपीह वचने यदुकुलवाची शब्दो नास्ति, परन्तु जगतो मायिकतास्वीकरणं नानाश्रुतिस्मृतियुक्तिभिर्विरुद्ध्यते, प्रभासीयप्रसङ्गश्चेह सन्निहितोऽस्ति, अतः प्रभासीयं यदुकुलमेव मायामनोमयमनेन वचनेन वक्तुं शक्यते, न तु सर्वं जगत् ।

(५६) **पूर्वपक्षी**—नित्यलीलाभूमौ द्वारकायां ये यादवा आसँस्त एव भगवतो निदेशेन प्रभासमयासिषुः तत्र च परस्परप्रहारैः सर्वेऽपि प्राणाँस्तत्यजुरिति श्रीमद्भागवते निरूप्यते । अत एतद्विरोधेन मध्य एव मायिकयदुकुलं न कल्पयितुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—**'ब्रह्मण्यानां वदान्यानां नित्यं वृद्धोपसेविनाम् । विप्रशापः कथमभूद्वृष्णीनां कृष्णचेतसाम्'** इति वचनेन राजा परीक्षित्, यादवा विप्रशापायोग्याः, यतस्ते विप्राणां भक्ताः, दानवीराः, वृद्धानामुपासकाः, श्रीकृष्णचरणानुरागिण इत्यवोचत् । भगवान् शुकाचार्यश्च **'गुप्तैः स्वबाहुभिरचिन्तयदप्रमेयः'** इति वचने यादवा भगवद्बाहव इत्युपदिदेश । परन्तु भगवान् स्वयं **'यदिदं यादवकुलं वीर्यशौर्यश्रियोद्धतम्'** इति वचनेन यादवकुलमुद्धतम्, उद्धवश्च **'दुर्भगो बत लोकोऽयम्'** इत्यनेन दुर्भगं जगाद । अत इमान्युभयान्यपि वचनानि परस्परविरुद्धानि । न हि ब्रह्मण्यतादिगुणपूर्णा भगवद्बाहुस्वरूपा यादवा दुर्भगा उद्धता वा भवितुमर्हन्ति । अतोऽनेन ब्रह्मण्यतादिगुणपूर्णा भगवद्बाहुस्वरूपा ये यादवास्त एव नित्यलीलासम्बन्धिनो वास्तविकयादवाः, यांश्च भगवानुद्धत इति, उद्धवश्च दुर्भग इति वदति, ते नित्यलीलासम्बन्धिषु वास्तविकयादवेषु भूतावेशन्यायेनाविष्टा भगवन्मायाकल्पिता यादवा इति निश्चीयते । प्रभासक्षेत्रे चैषामेव भगवन्मायाकल्पितानां यादवानां विनाशो जातो, न तु नित्यलीलासम्बन्धिनां भगवद्बाहुस्वरूपाणां यादवानाम् । उद्धवेन च **'स्नेहपाशमिमं छिन्धि दृढं पाण्डुषु वृष्णिषु'** इति वचनेन या स्नेहविच्छेदप्रार्थना कृता, साऽपि प्रणाशिनो यादवकुलस्य मायिकतां ज्ञात्वैव कृतेति ज्ञायते । आचार्यचरणैरपि तत्त्वदीपे भागवतप्रकरणे **'बलवद्रुक्मिणीमुख्या नाट्यं सर्वमिहोदितम्'** इति वचनेन प्रभासीयलीला नाट्यमित्युपदिशद्भिर्मायिकतैव प्रभासीययदुकुलविलयस्य व्यक्तीक्रियते । अतो भगवतो देहत्यागवद् यादवानामपि देहत्यागो मायिकनाट्यमेवेति मन्तव्यम् ।

पूर्वपक्षी—प्रभासीयप्रसङ्गे न केवलं यादवानां देहत्याग एव वर्ण्यते, अपि तु देहत्यागोत्तरं यादवयुवतिभिः स्वस्वभर्तुः शवशरीरमादाय चिताऽऽरोहणं कृतं, पार्थेन च सर्वेषामौर्ध्वदैहिकं कर्म कारितमित्यपि प्रतिपाद्यते । यदि यादवदेहानि मायिकानि चेद्, नैतैः सह युवतीनां चिताऽऽरोहणं संभवेत्, नाप्यौर्ध्वदैहिककर्मणः काऽप्यावश्यकता सिद्ध्येत् । अत एतदनुरोधेन वास्तविकयादवानामेव विलयः स्वीकार्यः प्रभासे ।

सिद्धान्ती—विना चिताऽऽरोहणमौर्ध्वदैहिकं च मायिकयादवदेहत्यागलीलानाट्यं न पूर्णं संपद्यते, नाप्यासुराणां मोहः पूर्णतया कर्तुं शक्यते । यथा च भगवतो भक्तानुग्रहणं लीला, तथाऽऽसुरमोहजननमपि । अत एतदर्थं भगवता चिताऽऽरोहणादिव्यवहाराः सर्वेऽपि कारिताः ।

प्रभासीयलीला मायिकीति कथं स्पष्टं नोक्तमित्यत्र हेतुः ।

पूर्वपक्षी—प्रभासीयलीला मायिकीति प्रमाणीकर्तुं यानि भागवतवचनानि पूर्वमुक्तानि तेषु नैकमपि वचनमेवंविधमस्ति, यद् विना विशेषविवरणसाहाय्यं स्पष्टतया प्रभा-

सीयलीला मायिकीति प्रमाणीकुर्यात् । यदीयं लीला वस्तुतो मायिकी चेद्, भगवान् शुकाचार्यः स्पष्टमेनां मायिकीति वदेत् । नेह निगूढकथनमावश्यकमस्ति । अतो भागवतानुसारेण तु प्रभासीयलीला मायिकीति न वक्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—भगवान् स्वयमप्यात्मनः परिचयं न सर्वेभ्यो वितरितुं वाञ्छति, प्रत्युत स्वात्मपश्यानां जनानां बुद्धिविपर्ययसम्पादनाय प्रभासीयलीलासदृशानि नाट्यानि प्रदर्शयति, तत्कथमिवैतदीयाभिप्रायस्य विद्वाँसः शुकाचार्यसदृशा महात्मान एतत्स्पष्टं वदेयुः । तथापि सावधानं निरीक्षिते प्रभासीयलीला मायिकीति विषये पर्याप्तानि प्रमाणानि लभ्यन्ते । तथाहि भगवल्लीलानिरूपणपरस्य दशमस्कन्धस्य प्रारम्भ एव **'अन्तर्बहिः पूरुषकालरूपैः । प्रयच्छतो मृत्युमुतामृतं चे'**ति वचने भगवान् कालरूपेण संसारं, पुरुषरूपेण मोक्षं ददातीत्युक्तमस्ति । एतेन, भगवान् कालरूपेण या लीलाः करोति ताः संसारप्रदाः, पुरुषरूपेण याः करोति ता मोक्षप्रदा इति सिद्ध्यति । पुनः प्रभासीयलीलाप्रारम्भे च **'कालात्मना निवसता यदुदेवगेहे पिण्डारकं समगमन् मुनयो निसृष्टाः'** इति वचनेन यदुवंशविनाशकशापदातारो मुनयो भगवतः कालात्मनः प्रेरणया पिण्डारकक्षेत्रमगमन्निति निरूपितमस्ति । अतो यदुवंशशापादारभ्य भगवत्तिरोभावपर्यन्ताः सर्वा अपि लीलाः संसारप्रदाः सन्तीति स्वीकर्तव्यमेव । संसारजननं च मोहोत्पादनद्वारा भवति । मोहश्च याः स्वयं मिथ्या सन्ति, परस्य च वास्तविकं स्वरूपं प्रच्छादयन्ति, तत्र विपरीतमतिमुत्पादयन्ति वा, ताभिः कर्तुं शक्यते । तस्मात्संसारप्रदानां प्रभासीयलीलानामपि स्वरूपमीदृशमेवेति सिद्ध्यति । एवमियमेतावदुक्तिरपि प्रभासीयलीलाया मायिकीत्वं मिथ्यात्वं च प्रमाणीकर्तुं पर्याप्ता वर्तते, तथापि **'राजन् परस्य तनुभृज्जननाप्ययेहाः'** इत्यादिभिः कतिपयवचनैर्मध्येऽपि प्रभासीयलीलाया मायिकीत्वं प्रतिपादितमस्ति । तदितोऽप्यधिकं विरलाधिकारिवेद्यमर्मणि विषये किं वाच्यं भवेत्? । किञ्च **'अज्ञत्वं पारवश्यं चे'**त्यादीनि पूर्वं प्रदर्शितानि ब्रह्मपुराणवचनानि तु आपामरप्रत्येयपद्धत्या स्पष्टमेवैवंविधलीलानां मायिकीत्वं मिथ्यात्वं चोद्घोषयन्तीति नासन्तोषलेशेनापि शक्यमवस्थातुम् ।

पूर्वपक्षी—भगवान् कालात्मना या लीलाश्चक्रे ताः सर्वा अपि मिथ्येति नियमो न भवद्भिर्मन्तुं शक्यते, यतो गोवर्द्धनलीला वास्तविकी नित्येति भवतां संमतम् । सा चेयं गोवर्द्धनलीला भगवता कालात्मना कृतास्तीति **'कालात्मना भगवता'शक्रदर्पं जिघांसते'**ति वचनेन प्रमाणीक्रियते ।

सिद्धान्ती—'कालात्मना भगवते'ति वचने तु केवलमिन्द्राभिमानभङ्गो भगवता कालात्मना कृत इति निरूपितमस्ति, न तु सर्वाऽपि गोवर्द्धनलीला कालात्मना कृतेति ।

वस्तुतः 'कालात्मना' 'जिघांसता' इति विशेषणद्वयीयुतस्य 'भगवते'ति पदस्योत्तरार्द्धस्थितेन 'प्रोक्त'मिति पदेन सहान्वयोऽस्ति । अतो नन्दादीन् प्रति यद्वचनमुक्तं तत्कालात्मनोक्तमित्येवास्य वचनस्यार्थो, न तु गोवर्द्धनलीला कालात्मना कृतेत्यर्थः । इत्थं च पूर्वोक्तनियमस्वीकारे न काचिदप्यापत्तिः ।

सिद्धान्तस्योत्कर्षः, अधिकारिणश्च ।

पूर्वपक्षी—गिरामौपनिषदीनां स्मार्तपौराणीनां च, ब्रह्म निखिलकल्याणगुणपरीणाहि साकारञ्च, अतुच्छः प्रपञ्चः, जीवा अणवः, श्रीकृष्णभक्तिरेव परमधर्मः, अतिशयिततदीयदयया वृन्दावनादिषु नित्यलीलास्थलेषु तेनैव सह सततमप्राकृतांतरङ्गतल्लीलाऽनुभवसौभाग्यलाभ एव सर्वेषां जीवानां सदा स्पृहणीयतमं दयितं फलमिति भवदुदिताः सिद्धान्ताः सर्वांशेन सम्मताश्चेत्, कुतो न सर्वोऽपि श्रद्धात्येतानास्तिकजनः। यदि च न श्रद्दधाति चेत्, किमनेन वः प्रयासेन, येषां मतिर्विनोचिततमोपपत्तीरपि भवतामिव स्वतः स्वभाववैभवेन श्रद्दधाति, न तेष्वल्पमपि प्रयाससाफल्यं शक्यसंभावनम् । ये च श्रद्धाविधुराः समर्थोपपत्तिपरतन्त्रमनोनिवेशा वा, ते तु भवादृशविदुषा दर्शितेन नोपपत्तिशतेनाप्यावर्जनीयश्रद्धा इत्युदग्रोऽयं सिद्धान्तसमर्थनपरिश्रमस्तेष्वपि विफल एव । किञ्च सर्वोऽप्यास्तिकजनोऽत्र न श्रद्दधातीतीदमपि सिद्धान्तस्वरूपापकर्षनिबन्धनमित्येव वक्तुं शक्यते ।

सिद्धान्ती—विशिष्टता प्रामाणिकता वा सिद्धान्तस्य प्रमाणशुद्धिनिबन्धना, न तु विशेषसंख्यकजनादरसव्यपेक्षा । नापि कश्चिदेवंविधःसिद्धान्तोऽस्ति जगति यः सर्वेषामेकान्तेन समानादरभाजनं भवेत् । अत आदरकर्तॄणां न्यूनतयैव न वक्तुं क्षमः सिद्धान्तस्वरूपे कश्चिदप्यपकर्षः । सत्त्वादिगुणभेदभिन्नस्वभावानुसरणः प्राकृतो जनः सात्त्विकं, राजसं, तामसं वा कञ्चिदेकं स्वानुरूपं सिद्धान्तमनुसरति, न सर्वान् । अयमस्मत्प्रतिपादितसिद्धान्तश्च सात्त्विकोऽस्ति, अतः सात्त्विकानां श्रद्धाभूमिरयं भवति, नान्येषाम् । परन्त्वेतावता न शक्यं सिद्धान्तस्वरूपमपकृष्टमिति वक्तुम्, यतस्तेषां श्रद्धाविरहे तदीयायोग्यतैव हेतुः । यथा काञ्चनकृता मणिविशेषेण धातवः काञ्चनीक्रियन्ते, न तु प्रस्तराः, परन्तु नैतेन मणेस्तत्र सामर्थ्यावग्रह इति प्रतिपद्यते, अपि तु प्रस्तराणामयोग्यतैवेति, एवं सात्त्विकजीवैकसंग्रहणीयोऽयमस्मत्सिद्धान्तो यदि राजसतामसजीवेभ्यो नाभिरोचते चेत्, नैतेनास्यावरुध्यत उत्कर्षः, अपि त्वयोग्यतैव तेषामिति निश्चीयते। अयं प्रयासस्तु सात्त्विकानां रुचिरपीतरपरिचयवशाद्विपर्यस्ता मा भवत्वित्येतदर्थमस्तीत्युपपन्न एव ।

(५७) पूर्वपक्षी—देहिनां भजनाधिकारिणामर्थे एवायं श्रमश्चेत्, भगवतः स्वरूपगुणलीला नित्याप्राकृतनिरतिशयानन्दस्वरूपा, भगवतो निर्हेतुकी प्रेमलक्षणा भक्तिश्चैतासां प्राप्तिसाधनमिति प्रतिपादनमेव पर्याप्तमस्ति, किमनंतदोषकोषस्यास्य प्रपञ्चस्य ब्रह्माभिन्नत्वसत्यत्वादिप्रतिपादनेन । किञ्च ब्रह्माभेदप्रतिपादनं विरुद्धमपि, यतो हि प्रपञ्चो भावाभावोभयस्वरूपः, परब्रह्म च नो अभावस्वरूपम् । अत एव सत्यताप्रतिपादनमप्यनुपपन्नमेव, यतो भवतो गुरुणा 'तदनन्यत्व'मिति सूत्रे ब्रह्माभेदोक्तिमुखेनैव सत्यतोक्तेति तथैव ते स्वीकारश्चारुः । एवं चायं सर्वथाक्षरप्रपञ्चः प्रथमोक्तिविधया कल्पित इति स्वीकर्तव्यमेव ।

सिद्धान्ती—भजनाधिकारिणामर्थे एवायं प्रमाणोपपत्तिप्रदर्शनप्रयासः कृतोऽस्तीत्यत एव प्रपञ्चो ब्रह्मस्वरूपः सत्यश्चेति प्रतिपाद्यते, यतो हि भक्ता यासामनुभवलाभाय साधनान्यनुतिष्ठन्ति तासु भगवल्लीलास्वस्य प्रपञ्चस्य रचनाऽप्यन्तर्भवति । सेयं भागवते 'सर्गश्च प्रतिसर्गश्चे'ति वचने 'सर्ग'शब्देन दशविधलीलासु परिगणिताऽस्ति ।

अभावानां स्वरूपं तु यथा भवद्भिरसत्तुल्यं स्वीक्रियते, न तथाऽस्माभिः, वयं सर्वेऽप्यभावाः सन्त इति स्वीकुर्मः, यतः श्रुतौ नाशाभावप्रभृतयोऽभाववाचिनः शब्दा ब्रह्मणो बोधाय प्रयुक्ताः सन्ति । श्रुतिश्चेयम्—

'एष ह्येव शून्यः एष ह्येव तुच्छः एष ह्येवाभावः ।
एष ह्येवाव्यक्तोऽदृश्योऽचिन्त्यो निर्गुणश्चे'ति महोपनिषत् ।

यद्यभावानां स्वरूपं ब्रह्मणः स्वरूपात्सर्वथा विपरीतमसत्तुल्यं च चेत्, अयमभाववाचिनां शब्दानां ब्रह्मणि प्रयोगो न भवेत् ।

उपर्युक्तश्रुतौ प्रयुक्तानां शून्यतुच्छादिशब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तानि स्पष्टीकृतानि कूर्मपुराणीयवचनेषु । तथा च वचनानि—

'शमूनं कुरुते विष्णुरदृश्यः सन् परः स्वयम् ।
तस्माच्छून्यमिति प्रोक्तस्तोदनात्तुच्छमुच्यते ॥
नैष भावयितुं योग्यः केनचित्पुरुषोत्तमः ।
अतोऽभावं वदन्त्येनं नाश्यत्वान्नाश इत्यपि ॥
सर्वेषां तदधीनत्वात्तत्तच्छब्दाभिधेयता ।
अन्येषां व्यवहारार्थमिष्यते व्यवहर्तृभिः ॥

शून्यतुच्छादिशब्दप्रयोगवशेन ब्रह्म सर्वधर्मशून्यं निर्गुणं चेति मत्वा रामकृष्णादयो, लीलाश्चैतेषां मायिका अनित्या इति न सर्वथा मन्तुं शक्यम्, यतः शून्यतुच्छादिशब्दै-र्ब्रह्मण्यन्यसुखाल्पीकरणदुःखदानादयः पूर्वोक्ता एव धर्मा बोध्यन्ते, न तु धर्माभाव इत्य-प्येतैर्वचनैः सिद्ध्यति।

यच्च केचन विद्वाँसः पूर्वोपदर्शिताशेषप्रमाणोपपत्तिविरुद्धं ब्रह्म सर्वधर्मविधुरं निर्गुणं च, ब्रह्मणो लीलाश्च मायाविलसितानि, जगच्च तुच्छमिति वदन्ति, तत्र हेतुः केवलं प्रपञ्चान्तर्वर्तिभगवन्मूर्तीनां भगवद्भक्तानां भक्तेश्चासहिष्णुतैवास्ति। तथाविधासहिष्णुतायां तत्प्रयुक्तविपरीतचेष्टायामपि सर्वान्तर्यामिणो हरेरिच्छैव कारणमिति विचार्य तेषां विषये नाधिकमतः परं किमपि वक्तुं वाञ्छामः।

इदमस्मदुदितं हि शास्त्रं सात्विकदैवजीवैकाधिकारिकमिति तेभ्य एव वयमस्मत्प्रोक्त-श्रुतिसिद्धपद्धतिप्रदर्शितप्रकारेण ब्रह्मस्वरूपं प्रतीत्य तत्प्राप्तये तदेव भजध्वमित्यादिशामः।

मितमतिरपि वेत्तु मण्डनार्थानमरगिरां प्रणयीत्ययं प्रयासः।
अत इह विरहय्य शाब्दशोभामपि रचितः सरलो वचोविलासः॥

इति श्रीवामनाचार्यदेशिक–निदेश–वशंवदेन जगन्नाथेन निर्मितो
मण्डनमर्मानुवादः समाप्तः।

॥ श्रीगोकुलेन्दुर्जयति ॥

सटीक विद्वन्मण्डनस्य

हिन्दीनिष्कर्षः ।

वेणुस्वनाहूत नताङ्गियोंकी प्रेमोर्मियोंसे अतिसान्द्र आर्द्र ।
व्यक्त प्रतिव्यक्ति, दृगुत्सवार्थ श्रीगोकुलेन्दु प्रभु हो दयार्द्र ॥

ग्रन्थारम्भ-समर्थन ।

(१) **सिद्धान्ती**—इस जगत्‌में अनेक प्रकारके क्लेशोंसे दुःखित हुए जीवोंके मोक्षके लिये वेद और पुराणोंमें ब्रह्म-स्वरूपके श्रवण, मनन, निदिध्यासन करनेका आदेश है इसलिये सभी मुमुक्षु जानना चाहते हैं कि ब्रह्मस्वरूप कैसा है? परन्तु केवल, वेदके और पुराणोंके श्रवणसे ही ब्रह्मस्वरूपका निश्चय नहीं होता, क्योंकि इनमें ब्रह्मको सगुण भी कहा है और निर्गुण भी कहा है इसलिये निर्णयकी आवश्यकता है।

ब्रह्म निर्गुण है ।

(२) **पूर्वपक्षी**—यह तो निर्णीत ही है कि ब्रह्म निर्गुण है, क्योंकि '**अस्थूलमनणु**' इत्यादि ब्रह्म-बोधिका श्रुतियाँ गुणोंका निषेध करती हैं और इनका बाध '**सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः**' इत्यादि गुण-बोधिका श्रुतियाँ कर नहीं सकती, कारण यही कि गुणाधार-भूत ब्रह्म प्रतीत हुए विना ये गुणोंका बोध करा नहीं सकती और ब्रह्मकी प्रतीति '**अस्थूलमनणु**' इत्यादि श्रुतियोंसे होती है इसलिये '**अस्थूलमनणु**' इत्यादि श्रुतियाँ इन गुण-बोधिका श्रुतियोंकी उपजीव्या (आश्रय) हैं और उपजीव्यकी अपेक्षा उपजीवक निर्बल रहता है, क्योंकि वह सापेक्ष है।

सिद्धान्ती—ब्रह्म-बोधिका श्रुतियाँ गुणाधार-भूत ब्रह्म-स्वरूपका वर्णन करती हैं और गुण-बोधिका श्रुतियाँ उसमें गुणोंका बोध कराती हैं, ये दोनों भी प्रकारकी श्रुतियाँ अपने २ विषयमें स्वतंत्र हैं, इनमें उपजीव्योपजीवक-भावकी कल्पना कर ब्रह्म-बोधिका श्रुतियोंको सबल और गुण-बोधिकाओंको निर्बल कहना अयोग्य है।

पूर्वपक्षी—यदि दोनों प्रकारकी श्रुतियाँ समान-बल होंगी तो ब्रह्म निर्गुण या सगुण कुछ भी प्रमाणित नहीं होगा, क्योंकि जैसे गुण-बोधिका ब्रह्ममें गुणोंको बताती हैं, इसी प्रकार '**अस्थूलमनणु**' इत्यादि ब्रह्म-बोधिका गुणोंका निषेध करती

हैं। इसलिये पूर्वोक्तानुसार ब्रह्म-बोधिकाओंको प्रबल मानकर ब्रह्मको निर्गुण स्वीकार करना ही ठीक है।

सिद्धान्ती—अज्ञात वस्तुका निषेध नहीं होसकता इसलिये ब्रह्म-बोधिका श्रुतियोंको भी गुण-निषेध करनेके लिये गुण-बोधिका श्रुतियोंका आश्रय लेना आवश्यक है। अतः ये भी ब्रह्म-बोधिका श्रुतियोंकी उपजीव्या हैं, यदि उपजीव्यता ही प्राबल्यका कारण है तो फिर भी ये दोनों समान-बल हैं, अतः तुम्हारे कथनानुसार ब्रह्म निर्गुण है या सगुण यह कुछ भी निश्चित नहीं होगा, प्रत्युत बौद्धाभिमत शून्यवाद सिद्ध होजायगा।

पूर्वपक्षी—प्रतियोगी (जिनका अभाव हो) सदा अभावोंके उपजीव्य (आश्रय) रहते हैं, परन्तु उपजीव्यताके कारण कहीं भी प्रतियोगि-बोधक प्रमाण अभाव-बोधक प्रमाणकी अपेक्षा प्रबल नहीं माने जाते, क्योंकि ऐसा माननेसे अभावका बोध होना ही असम्भव होजाता है, इसलिये यहाँ भी गुण-बोधिका श्रुतियाँ उपजीव्यताके कारण सबल नहीं मानी जासकतीं।

सिद्धान्ती—इस सबल-निर्बल-भाव-कल्पनाकी अपेक्षा तो यह मानना ठीक है कि ब्रह्म-बोधिका श्रुतियाँ ब्रह्ममें लौकिक गुणोंका निषेध करती हैं और गुण-बोधिका अलौकिक गुणोंका बोध कराती हैं।

पूर्वपक्षी—ऐसे अलौकिक गुणोंकी कल्पना करनेमें कुछ प्रमाण नहीं है। यदि वेद अपने कहे हुए गुणोंका स्वयं निषेध नहीं कर सकता इसलिये यह कल्पना की जाती है तो **'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः'** (अर्थ—आत्माको देखो और सुनो) इस श्रुतिमें एक अलौकिक श्रवणकी भी कल्पना करनी चाहिये, क्योंकि **'यतो वाचो निवर्तन्ते'** (अर्थ-जिस ब्रह्मको स्पर्श न कर वाणी लौट जाती है) इस श्रुतिसे श्रवणका भी निषेध है। यदि यहाँ वेद स्वयं ही ब्रह्म-स्वरूपके श्रवणका विधान कर निषेध कर सकता है तो सर्वकामत्व, सर्वगन्धत्व आदि धर्मोंका भी स्वयं बोध कराकर स्वयं निषेध कर सकेगा।

सिद्धान्ती—वस्तुतः आपको कहना क्या है? जगत् में कोई ऐसी वस्तु नहीं है जो एक ही समयमें अपने दोनों प्रकारके स्वरूपोंका परिचय देती हो, घट पट आदि कुछ ऐसी वस्तुएँ अवश्य हैं जो समय-भेदसे अपने अनेक प्रकारके स्वरूपोंको दिखाती हैं, जैसे-घट प्रथम श्याम रहता है और फिर लाल होजाता है, परन्तु ब्रह्म एकरस है इसलिये यह संभव नहीं कि प्रथम ब्रह्म निर्गुण रहे और फिर सगुण होजाय। अतः इस गुण-बोधन और गुण-निषेधका कुछ प्रयोजन तो अवश्य होना चाहिये,

व्यर्थ ही तो श्रुति ऐसा कर नहीं सकती । यदि वस्तुतः ब्रह्ममें गुण नहीं हैं तो गुणोंका बोध न कराना ही अच्छा था, जिससे निषेध करनेका प्रयास स्वीकार करनेकी आवश्यकता ही न होती ।

पूर्वपक्षी—जगत्कर्तृत्व, सर्वकामत्व आदि गुण अविद्याके सम्बन्धसे सगुण ब्रह्ममें रहते हैं इसलिये सभी गुण-बोधिका श्रुतियाँ सगुण ब्रह्मका वर्णन करती हैं । जब उपासककी बुद्धि सगुण ब्रह्मकी उपासनासे शुद्ध और स्थिर होजाती है तो निर्गुण ब्रह्मकी उपासनामें और साक्षात्कारमें सरलता होती है । जैसे-द्वितीयाका चन्द्र अल्पाकार होनेसे जब बालकके दृष्टिगोचर नहीं होता है तो प्रथम उस दिशामें स्थित किसी वृक्षकी शाखा दिखाई जाती है और फिर उस शाखाकी सहायतासे सहज ही चन्द्रदर्शन होजाता है । यही गुण-बोधिका श्रुतियोंका निर्गुण ब्रह्ममें उपयोग है, वस्तुतः ब्रह्ममें गुणोंका स्पर्श नहीं है ।

ब्रह्म सगुण है ।

(३) **सिद्धान्ती**—सगुण और निर्गुण ब्रह्म भिन्न हैं या अभिन्न ? यदि भिन्न हैं तो तुम्हारे मतमें अद्वैत कैसा ? यदि अभिन्न हैं तो गुण-बोधिका श्रुतियाँ सगुण-ब्रह्मका वर्णन करती हैं, निर्गुणका नहीं इसका क्या अर्थ ?

पूर्वपक्षी—सगुण और निर्गुण ब्रह्मका भेद अवश्य है, परन्तु अवास्तविक है, क्योंकि अविद्योपाधिका किया हुआ है-अविद्याके सम्बन्धसे ब्रह्ममें जगत्कर्तृत्वादि गुण प्रतीत होते हैं और इसीसे इस भेदका जन्म होता है, किन्तु अविद्या तथा अविद्याकल्पित कर्तृत्वादि गुण मिथ्या हैं, इसलिये यह इनका किया हुआ भेद वास्तविक नहीं होसकता । अत एव इससे अद्वैतका भङ्ग भी नहीं होसकता ।

सिद्धान्ती—श्रुतियाँ सृष्टि-रचनामें ब्रह्मको स्वतंत्र कहती हैं, सत्व, रज, तम गुण या जीव-कर्म, किसीकी भी सृष्टि-रचनामें अपेक्षा बतातीं नहीं । यदि तुम अविद्याके सम्बन्धसे ब्रह्मको जगत्कर्ता मानते हो तो, अविद्या और ब्रह्म दोनों अनादि हैं और जो अनादि होते हैं उनका नाश नहीं होता इसलिये सर्वदा सृष्टि होती रहेगी, प्रलय कभी न होगा ।

पूर्वपक्षी—सत्व, रज, तम ये तीनों गुण अविद्या-स्वरूपके अन्तर्गत हैं । इनमें जब रजका आविर्भाव होता है तब ब्रह्म ब्रह्माके स्वरूपसे सृष्टि करता है, जब सत्वका आविर्भाव होता है तब विष्णुके स्वरूपसे रक्षा करता है और जब तमका आविर्भाव होता है तब शिवके स्वरूपसे प्रलय करता है । यही—**'सत्त्वं रजस्तम इति प्रकृतेर्गुणास्तैर्युक्तः परः पुरुष एक इहास्य धत्ते । स्थित्यादये हरिविरञ्चिहरेति संज्ञाः'**

इस भागवत–वचनसे स्पष्ट होता है। अतः सर्वदा सृष्टि होनेकी या प्रलय न होनेकी कोई आपत्ति नहीं है।

सिद्धान्ती—उक्त तीनों गुण जड हैं इसलिये इनका जो क्रमसे आविर्भाव होता है प्रथम रजका, अनन्तर सत्वका और तदनन्तर तमका, इसमें कुछ कारण होना चाहिये, स्वयं तो ऐसा हो नहीं सकता। यदि ब्रह्मकी इच्छा कारण है तो जगत्के सृष्टि–स्थिति-संहार भी उसीसे होजाएँगे, फिर गुणोंकी क्या आवश्यकता है।

और तुम गुणाविर्भावमें ब्रह्मकी इच्छाको कारण मान भी नहीं सकते, क्योंकि तुम्हारे मतमें ब्रह्म अविद्याके अधीन होकर सृष्टि करता है इसलिये उसकी इच्छामें भी क्रमसे प्रकट हुए उपर्युक्त अविद्याके गुण ही कारण होसकते हैं, न कि गुणोंके आविर्भावमें उसकी इच्छा।

पूर्वपक्षी—गुणोंके क्रमसे प्रकट होनेमें गुणोंका स्वभाव ही कारण है।

सिद्धान्ती—यदि ऐसा है तो ब्रह्मको कारण माननेकी क्या आवश्यकता है, ऐसे स्वभाववाले गुण ही सृष्टि–रचना कर सकेंगे।

और ब्रह्मको अविद्या–परतन्त्र मान कर कर्ता कहना यह भी विरुद्ध है, क्योंकि पाणिनिमहर्षिने '**स्वतन्त्रः कर्ता**' इस सूत्रसे स्वतन्त्रको ही कर्ता बताया है।

पूर्वपक्षी—सैनिक राजा के अधीन रहते हुए भी युद्धादिक कार्य करते हैं, फिर ब्रह्म ही क्यों अविद्याऽधीन होनेसे कर्ता नहीं होसकता।

सिद्धान्ती—सैनिक राजाधीन रहते हुए भी स्वतन्त्र अपना २ कार्य करते हैं, परंतु ब्रह्म स्वतन्त्र कुछ नहीं करता इसलिये इसे कर्ता नहीं कह सकते। और उपाधियुक्तको कर्ता कहनेका तात्पर्य उपाधि कर्ता है यही होता है। जैसे–घटाकाशकी संचलन–क्रियाका पर्यवसान घटके संचलनमें होता है। अतः ऐसा माननेमें ब्रह्मको कर्ता कहनेवाली सभी श्रुतियोंका विरोध है।

पूर्वपक्षी—वस्तुतः अविद्योपाधि ही सृष्टि–रचना करती है, परन्तु ईश्वरोपासनामें जीवोंको प्रवृत्त करनेके लिये प्रशंसाकी अपेक्षा है इसलिये श्रुतियाँ अविद्याके कर्तृत्वका ब्रह्ममें उपचारसे वर्णन करती हैं। जैसे कि केवल सेना युद्ध करती हो, तथापि सभी जनता राजा युद्ध करता है यह कहती है। अतः श्रुति–विरोधकी कोई आपत्ति नहीं है।

सिद्धान्ती—राजा और सेनाका जैसा परस्पर सेव्यसेवक–भाव सम्बन्ध है ऐसा भावाज्ञान–स्वरूप अनादि अविद्याका ब्रह्मके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि '**सदेव सौम्येदमग्र आसीत्**' (अर्थ–सृष्टिके पूर्व केवल ब्रह्म ही था) यह श्रुति सृष्टिके पूर्व कालमें ब्रह्मातिरिक्त वस्तुकी सत्ताका निषेध करती है, यदि अविद्या सृष्टि

—कारण होती तो सृष्टिसे पूर्व अवश्य विद्यमान रहती, क्योंकि कार्यसे पूर्व कारण अवश्य रहता है और रहते हुए इस निषेधका होना किसी प्रकार संभव नहीं है। अतः अविद्याके कर्तृत्वका ब्रह्ममें उपचार कहना सर्वथा अयोग्य है।

पूर्वपक्षी—'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्' इस श्रुतिमें 'सत्' शब्द अविद्या—युक्त ब्रह्मका वाचक है, अतः यह श्रुति अविद्या—युक्त ब्रह्मसे अतिरिक्त वस्तुका निषेध कर सकती है, अविद्याका नहीं कर सकती।

सिद्धान्ती—'ॐतत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः' यह गीतावचन, ॐ, तत् और सत् ये तीनों केवल ब्रह्मके नाम हैं यह कहता है इसलिये 'सत्' शब्दका अर्थ अविद्या—युक्त ब्रह्म नहीं होसकता।

पूर्वपक्षी—'सत्' शब्दका अर्थ यदि शुद्ध ब्रह्म मान लिया जाय, तथापि इस श्रुतिसे ब्रह्मातिरिक्त वस्तुका निषेध नहीं होसकता, क्योंकि इसमें जो 'सत्' शब्दके अनन्तर 'एव' पद है इसका सम्बन्ध 'आसीत्' इस क्रियाके साथ है, 'सत्' शब्दके साथ नहीं है, इसलिये इसका अर्थ केवल इतना ही है कि सृष्टिके पूर्व ब्रह्म अवश्य था, यह नहीं कि ब्रह्मातिरिक्त कोई वस्तु ही न थी। यदि ऐसा होता तो श्रुति 'अग्रे' इस पदसे ब्रह्मातिरिक्त कालकी सत्ता न बताती, क्योंकि ब्रह्मातिरिक्तकी सत्ताका निषेध कर, पुनः ब्रह्मातिरिक्त कालकी सत्ता बताना पूर्वापर विरुद्ध है।

सिद्धान्ती—केवल **'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्'** इस श्रुतिमें 'एव' पदके सम्बन्धका परिवर्तन कर देनेसे ब्रह्मातिरिक्त वस्तुकी सत्ता प्रमाणित नहीं होसकती, क्योंकि **'सोऽनुवीक्ष्य नान्यदात्मनोऽपश्यत्'** (ब्रह्मने अपने स्वरूपसे अतिरिक्त और किसीको नहीं देखा) इत्यादि और भी अनेक श्रुतियां ब्रह्मातिरिक्त वस्तुका निषेध करती हैं, अतः यह परिवर्तन करना व्यर्थ है, 'सत्' और 'एव' का जो अकृत्रिम सम्बन्ध प्रतीत होरहा है यही ठीक है। और श्रुतिमें काल—वाचक 'अग्रे' शब्दके प्रयोग करनेका तात्पर्य यह नहीं कि सृष्टिसे पूर्व काल था, किन्तु सृष्टिसे पूर्व ब्रह्म ही था इस आशयको समझाना हो तो जबतक पूर्व प्रथम आदि किसी काल—वाचक शब्दका प्रयोग न किया जाय तबतक समझा नहीं सकते इसलिये यह सृष्टिसमयके व्यवहारानुसार काल—वाचक 'अग्रे' शब्दका प्रयोग किया गया है। और वस्तुतः **'कालरूपोऽवतीर्णः'** (अर्थ—कालरूप भगवान् प्रकट हुए) इत्यादि वचनोंके अनुसार हमारे मतमें काल भी ब्रह्मस्वरूप है, इसलिये सृष्टिसे पूर्व इसकी सत्ता माननेमें हमारी तो कोई हानि नहीं है, परन्तु तुम अपनी अभिमत अविद्याको ब्रह्मसे अभिन्न नहीं मानते, इसलिये तुह्मारे मतमें सृष्टिसे पूर्व ऐसी अविद्याकी सत्ता माननेमें अवश्य **'सदेवसौम्येदम्'** इस श्रुतिका विरोध है।

इसके अतिरिक्त **आत्मैवेदमग्र आसीत्'** **'आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते'** इत्यादि सृष्टि–प्रकरणकी श्रुतियोंमें सर्वत्र आनन्द, आत्मा आदि शुद्धब्रह्म–वाचक शब्दोंके ही प्रयोग मिलते हैं, अविद्याके नामका कहीं लेश भी नहीं है। और इन श्रुतियोंके अर्थका निर्णय करनेवाले भगवान् वेदव्यास भी **गौणश्चेन्नात्मशब्दात्'** **तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्'** इत्यादि सूत्रोंके द्वारा ब्रह्मको ही कर्ता प्रमाणित करते हैं, इसलिये अविद्याको या अविद्या–युक्त ब्रह्मको कर्ता मानना अयोग्य है।

पूर्वपक्षी—सांख्य–वेत्ता जो केवल प्रकृतिको ही सृष्टी–कर्त्री कहते हैं उसका ये उपर्युक्त सूत्र निषेध करते हैं, इसलिये इस विषयमें उपयोग नहीं होसकता कि अविद्या–युक्त सगुण ब्रह्म कर्ता नहीं है, शुद्ध ब्रह्म ही है।

सिद्धान्ती—व्यास–सूत्रोंके प्रारम्भमें ही **'अथातो ब्रह्म–जिज्ञासा'** इस सूत्रसे भगवान् वेदव्यासने इस ग्रन्थमें हम निर्गुण ब्रह्मका विचार करेंगे यह प्रतिज्ञा की है, और इसके अनन्तर ही **'जन्माद्यस्य यतः'** इस सूत्रसे ब्रह्मको सृष्टि–स्थिति–प्रलयोंका कर्ता बताया है, इसलिये ये सृष्टि, स्थिति, प्रलय कार्य निर्गुण ब्रह्मके हैं, सगुण ब्रह्मके नहीं हैं यही मानना ठीक है।

पूर्वपक्षी—ब्रह्मके स्वरूपका वर्णन करनेवाले वचन दो प्रकारके हैं–एक तो वे हैं कि जो ब्रह्मके शुद्ध स्वरूपका परिचय देते हैं, जैसे **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'** इत्यादि। दूसरे वे हैं जो केवल कार्योंके सम्बन्धसे ब्रह्मका परिचय कराते हैं, जैसे **'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते'** इत्यादि–इनमें प्रथमोक्त वचन साक्षात् ब्रह्म–स्वरूप–परिचायक होनेसे मुख्य हैं और अनन्तरोक्त केवल कार्य सम्बन्धसे ब्रह्मके उपलक्षक हैं इसलिये गौण हैं। इन्हीं गौणवचनोंमें **'गुणे त्वन्याय्यकल्पना'** (अर्थ—गौण अंशमें लक्षणा, उपचार आदिकी कल्पना कीजाती है) इस न्यायसे पूर्वोक्त उपचारकी कल्पना की गई है, अतः इनके अर्थको स्पष्ट करनेवाला **'जन्माद्यस्य यतः'** यह सूत्र निर्गुण ब्रह्मका स्वरूपलक्षण नहीं होसकता।

सिद्धान्ती—यदि तैत्तिरीयोपनिषद् ब्रह्मवल्लीका **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'** यह वचन निर्गुण ब्रह्मका वर्णन करता है तो इसी प्रकरणके **'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः'** इत्यादि अग्रिम वचन सगुण ब्रह्मसे सृष्टिकी रचना वतावें यह संभव नहीं, क्योंकि ऐसा माननेमें प्रकरण–विरोध है।

और सगुण निर्गुण ब्रह्म–भेदकी कल्पना कर गुणबोधिकाओंको सगुणब्रह्मपर और ब्रह्म–बोधिकाओंको निर्गुण–ब्रह्मपर माननेमें **'सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति,** (अर्थ—सभी वेद जिस ब्रह्मका वर्णन करते है) यह श्रुति भी बाधिका है, क्योंकि इसमें सभी वेद एक ही ब्रह्मका वर्णन करते हैं यह कहा है।

और जिनको तुम सगुण ब्रह्म मानते हो वे श्रीकृष्ण भी गीताके **'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः'** इस वचनमें केवल अपने ही स्वरूपको सब वेदोंसे ज्ञेय बताते हैं। इसलिये सगुण निर्गुण ब्रह्म-भेद स्वल्प भी माननीय नहीं होसकता, कर्तृत्व आदि सब गुणोंको ब्रह्ममें वास्तविक मानना ही ठीक है।

वासनासे जगत्की प्रतीति।

(४) **पूर्वपक्षी**—कर्तृत्व आदि गुण ब्रह्ममें वास्तविक हैं यह तब संभव है जब कि ब्रह्म किसीका कर्ता सिद्ध हो, परन्तु अभी तो यही असिद्ध है, क्योंकि जिस जगत्को तुम ब्रह्मका कार्य मानते हो वह कोई वस्तु नहीं है, जैसे दिनमें देखे हुए पदार्थोंका एक हृदयमें चित्र अङ्कित होजाता है। जिसे शास्त्रोंमें वासना या संस्कार कहते हैं उससे स्वप्नावस्थामें अनेक पदार्थ दीखते हैं, इसी प्रकार कल्पान्तरमें या जन्मान्तरमें भ्रमसे देखे हुए पदार्थोंकी चित्तमें वासना रह जाती है और उसीके प्रकट होनेसे यह जगत् दृष्टि—गोचर होता है, वस्तुतः यह शुक्ति रजतके समान मिथ्या है, इसे किसी भी कर्ताकी आवश्यकता नहीं है। इसके अतिरिक्त अन्य कोई लोकमें या शास्त्रमें ब्रह्मका कार्य प्रसिद्ध नहीं है, इसलिये ब्रह्ममें कर्तृत्व आदि गुणोंको वास्तविक बताना असङ्गत है।

सिद्धान्ती—मनुष्य प्रथम किसी वस्तुको देखता है तब इसकी वासना मनुष्यके हृदयमें उत्पन्न होती है, इसलिये यदि यह जगत् वासनासे उत्पन्न हुआ है तो यह बताओ कि यह वासना जिस अनुभवसे उत्पन्न हुई है वह अनुभव किस जगत्का है ?, क्योंकि यह जगत् तो उस समय था ही नहीं, यह तो अभी इस जन्मकी या इस कल्पकी वासनासे उत्पन्न हुआ है।

पूर्वपक्षी—जिस भ्रमात्मक अनुभवसे वासना उत्पन्न होती है उसका तथा वासनाका प्रवाह अनादि है, भ्रमसे वासना उत्पन्न होती है, वासनासे पुनः भ्रम होता है। इस समय जिस वासनासे जगत् प्रतीत होरहा है यह इससे पूर्वजन्मके भ्रमात्मक अनुभवसे उत्पन्न हुई है और वह अनुभव भी अपने पूर्वकी वासनासे उत्पन्न हुआ है, जैसे-बीजसे वृक्ष उत्पन्न होता है और वृक्षसे पुनः बीज होते हैं, इसी प्रकार यह इनका अनादि प्रवाह चलता रहता है। जिस जीवके साथ इन अनुभव वासना-ओंका सम्बन्ध है वह भी अनादि है, इसलिये इनकी इस अखण्डित धारामें कभी कुछ बाधा नहीं आती।

सिद्धान्ती—मनुष्यको पण्यवीथिकामें (बाजारमें) पर्यटन करते हुए अनेक वस्तुओंका अनुभव होता है, परन्तु घर आनेके अनन्तर कुछ ही वस्तुओंका स्मरण

होता है, सबका नहीं होता, इससे प्रमाणित होता है कि सभी अनुभवोंसे वासना उत्पन्न नहीं होती, केवल निश्चयात्मक अनुभवोंसे ही होती है और जिन जन्मान्तरीय या कल्पान्तरीय अनुभवोंकी वासनाओंसे इस समय यह जगत् प्रतीत होरहा है वे सब निश्चयात्मक थे यह कह नहीं सकते, क्योंकि लोकमें कोई ऐसा दृष्टान्त नहीं है, अतः वासनासे यदि जगत् प्रतीत होता है तो लोकमें कोई ऐसा उदाहरण भी दृष्टि-गोचर होना चाहिये कि कोई दर्शनयोग्य स्थूलाकार पदार्थ एक मनुष्यको दीखता है और वहीं पासमें खडे हुए दूसरे अच्छे चक्षुष्मान् मनुष्यको नहीं दीखता है।

पूर्वपक्षी—कभी २ जिस वस्तुको उपेक्षा या संशयकी दृष्टिसे देखा हो उसका भी, यदि याद दिलानेवाला मिलै और मन लगाकर याद किया जाय तो स्मरण होता है, इससे मालूम होता है कि सभी अनुभवोंकी वासना (संस्कार) होती हैं। अत एव किसी भी वस्तुकी प्रतीतिमें बाधा नहीं होसकती।

सिद्धान्ती—कदाचित् किसी वस्तुका तुम्हारे कथनानुसार स्मरण हो भी जाता है, परन्तु सभीका नहीं होता है यह तो तुम भी स्वीकार करते हो, इससे सिद्ध होता है कि सब वासनाओंके रहनेपर भी उनका उदय नहीं होता है, अतः फिर भी हमारा पूर्वोक्तदोष वैसा ही रहा, क्योंकि वासनाओंके उदय हुए विना वस्तुकी प्रतीति नहीं होसकती।

पूर्वपक्षी—सब वासनाओंके उदय न होनेका कारण यही है कि उनके उदय होनेका साधन वर्तमान नहीं है, परन्तु जहाँ वर्तमान है वहाँ क्यों नहीं उदय होगा।

सिद्धान्ती—सब वासनाओंका जिससे उदय होता है वह साधन क्या है? यदि कोई दृश्य वस्तु है तो वह वस्तु जिस वासनासे दृश्य हुई है उसका उदय किससे हुआ?, यदि काल, धर्माधर्म आदि कोई अदृश्य वस्तु है तो वह स्वयं वासनाका उदय नहीं करा सकती, किसी अन्य दृश्य वस्तुके द्वारा ही उदय करा सकती है, कैसा भी प्रबल पाप, पुण्य या समय क्यों न हो, परन्तु जबतक शुक्तिका दर्शन नहीं होता तबतक कभी भी रजत–दर्शनकी वासनाका उदय नहीं होसकता इसलिये पूर्वोक्त दोष फिर भी विद्यमान ही है।

और '**वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्**' इस सूत्रसे भगवान् वेदव्यास कहते हैं कि जगत् स्वप्न–दृष्ट पदार्थोंके सदृश नहीं है, मिथ्या नहीं है इसलिये वासनासे जगत्का भ्रम होता है यह कहना सर्वथा असङ्गत है।

अविद्यासे जगत्की प्रतीति।

(५) **पूर्वपक्षी**—जैसे घटके सम्बन्धसे आकाश व्यापक भी परिच्छिन्न प्रतीत

होता है, इसी प्रकार अविद्याके सम्बन्धसे ब्रह्म अपनेको परिच्छिन्न, कर्ता, भोक्ता तथा अज्ञ मानता है । यही जीवका स्वरूप है ।

अविद्या ज्ञानकी आवरिका (छिपानेवाली) है इस कारण इसे अज्ञान कहते हैं, किन्तु यह ज्ञानाभाव–स्वरूपा नहीं है । यदि होती तो 'मैं अज्ञ हूँ' यह इसका प्रत्यक्ष न होता, क्योंकि अभाव, अनुपलब्धि प्रमाणसे प्रतीत होता है, प्रत्यक्षसे नहीं ।

इसी भावरूपा अविद्यासे जीवको विचित्र प्रपञ्चकी प्रतीति होती है । यह अघटितघटना पटीयसी है इस कारण प्रपञ्च–प्रतीति करानेमें इसे अन्य किसी सहायक की अपेक्षा नहीं है, और अविद्या–प्रतीत होनेसे ही यह प्रपञ्च (जगत्) असत्य है ।

'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्' यह श्रुति भी प्रपञ्चकी असत्यताका समर्थन करती है, क्योंकि यह मोक्ष–दशामें प्रपञ्चका निषेध करती है और यह तभी संभव है जब कि प्रपञ्च असत्य हो ।

सिद्धान्ती—सर्वज्ञ ब्रह्ममें ज्ञान–विरोधिनी अविद्याका सम्बन्ध हो नहीं सकता । और अविद्या जीवमें है ब्रह्ममें नहीं है यह कह नहीं सकते, क्योंकि ब्रह्म और जीवको तुम अभिन्न मानते हो । अतः जीव या ब्रह्मकी अविद्यासे जगत्की प्रतीति बताना सर्वथा अयोग्य है ।

जीव प्रतिबिम्ब नहीं है ।

(६) **पूर्वपक्षी**—मायामें जो चैतन्यका प्रतिबिम्ब है वह ईश्वर है । और वह सर्वज्ञ है, क्योंकि माया शुद्ध सत्त्व–प्रधाना होनेसे उसके ज्ञानका आवरण नहीं करती । और अविद्यामें जो चैतन्यका प्रतिबिम्ब है वह जीव है, और वह अज्ञ है, क्योंकि अविद्या मलिनसत्त्व–प्रधाना होनेसे ज्ञानका आवरण करती है ।

ये जीव ईश्वर और शुद्ध चैतन्य अविद्या और मायाके कारण व्यवहारदशामें परस्पर भिन्न प्रतीत होते हैं, और व्यवहारदशा पर्यन्त ही जीवकी अविद्यासे इस जगत्की प्रतीति होती है । परन्तु अविद्या, माया उपाधियाँ मिथ्या हैं इसलिये ये वस्तुतः अभिन्न हैं ।

सिद्धान्ती—रूप, रूपवान् तथा रूपवानमें रहनेवाले संयोग, विभाग आदि कुछ धर्म, इनका ही प्रतिबिम्ब होता है, तुम्हारा ब्रह्मात्मक शुद्ध–चैतन्य न रूप है, न रूपवान्, न उसमें रहनेवाला कोई धर्म, फिर प्रतिबिम्ब कैसे होसकता है ? । और प्रतिबिम्ब दर्पण आदि किसी स्वच्छ वस्तुमें होसकता है, अविद्या सदृश मलिन वस्तुमें

नहीं होसकता । और तुम्हारे कथनमें कोई श्रुति स्मृति पुराण आदि तो प्रमाण है ही नहीं, केवल कल्पनामात्र है, इसलिये कल्पना तो जो लोकानुकूल होगी वही मानी जायगी, लोकमें कहीं वायुका प्रतिबिम्ब काष्ठमें देखा होता तो हम तुम्हारी इस कल्पनाको भी मान लेते । अतः नीरूप ब्रह्मका मलिन अविद्यामें प्रतिबिम्ब बताना सर्वथा असङ्गत है ।

पूर्वपक्षी—आकाशमें रूपका कोई सम्बन्ध नहीं है, परन्तु आकाशका प्रतिबिम्ब दर्पणमें होता है, इसलिये नीरूप ब्रह्मके प्रतिबिम्बका निषेध नहीं कर सकते । अविद्या यद्यपि मलिन है, परन्तु फिर भी एक ओर स्वच्छ है, इसलिये रजतपात्र जैसे अपने पृष्ठ भागमें स्थित घटका आवरण करता है और सम्मुख स्थित सूर्य चन्द्र आदिका प्रतिबिम्ब ग्रहण करता है, इसी प्रकार अविद्या भी आवरण और प्रतिबिम्बग्रहण दोनों कार्य कर सकती है । और ग्रहणके समय कज्जल–मलिन दर्पणमें भी सूर्यका प्रतिबिम्ब लोग देखते हैं, इसलिये अविद्या मलिन मान लीजाय, तथाऽपि इसमें ब्रह्मका प्रतिबिम्ब मानना किसी भी प्रकार लोक–विरुद्ध नहीं होसकता ।

सिद्धान्ती—आकाशका प्रतिबिम्ब नहीं होता है, किन्तु आकाशमें जो सूर्य, चन्द्र, नक्षत्रोंकी प्रभा है उसीका प्रतिबिम्ब होता है, मनुष्य उसे भ्रमसे आकाशका प्रतिबिम्ब समझते हैं । अत एव अविद्या भले एक ओरसे स्वच्छ हो, परन्तु उसमें नीरूप ब्रह्मका प्रतिबिम्ब होना अवश्य लोक–विरुद्ध है ।

पूर्वपक्षी—आकाश–गत प्रभाका प्रतिबिम्ब होता है और आकाशका भी होता है, क्योंकि प्रभासे पृथक् जलमें आकाशकी प्रतीति सब किसीको सर्वदा होती है । और सर्वदा होती है इसीलिये इसे भ्रम भी नहीं कहसकते, क्योंकि भ्रम वहीं माना जाता है जहां कभी भी बाधको अवसर मिलता हो । अतः आकाश–दृष्टान्तके अनुसार नीरूप ब्रह्मका अविद्यामें प्रतिबिम्ब मानना ठीक है ।

सिद्धान्ती—यदि आकाशका प्रतिबिम्ब मान भी लिया जाय, तथाऽपि इसके दृष्टान्तसे ब्रह्मका प्रतिबिम्ब प्रमाणित नहीं होसकता, क्योंकि प्रभासहित ही आकाश प्रतिबिम्बित होता है और प्रभा रूप है, वह स्वरूपसम्बन्ध–विशेषसे आकाशमें रहती है इस कारण आकाश रूपवान् है, परन्तु ब्रह्म तो सर्वथा रूपसम्बन्धसे शून्य है ।

और वस्तुतः रूपवान्का ही प्रतिबिम्ब होता है इस नियममें 'रूपवान्' शब्दका दृश्य वस्तु अर्थ है । और आकाश रूपवान् नहीं है; तथाऽपि वस्तु–स्वभावसे दृश्य है, इसलिये इसका प्रतिबिम्ब होसकता है, परन्तु तुम्हारा ब्रह्म तो न रूपवान् है और न दृश्य है, इसलिये उसका प्रतिबिम्ब होना सर्वथा असम्भव है ।

पूर्वपक्षी—जैसे प्रतिबिम्ब होनेमें दृश्यत्वकी अपेक्षा है, ऐसे ही दृश्यत्वमें (दीखनेमें) भी रूपकी अपेक्षा है, यदि आकाश विना रूप ही वस्तुसामर्थ्यसे (स्वभावसे) दृश्य है तो वस्तुसामर्थ्यसे ही ब्रह्मका भी प्रतिबिम्ब क्यों नहीं ? ।

सिद्धान्ती—तुम्हारे कथनानुसार कदाचित् वस्तुसामर्थ्यसे ही प्रतिबिम्ब मान लिया जाय, परन्तु ब्रह्म और अविद्या दोनों व्यापक हैं और व्यापकका व्यापकमें प्रतिबिम्ब कहीं देखा नहीं है, इसलिये यहां भी नहीं मान सकते । और आकाशका प्रतिबिम्ब प्रत्यक्षसे मालूम होता है, इसलिये इस अंशमें वस्तु सामर्थ्यका स्वीकार करना ठीक है, परन्तु ब्रह्मका प्रतिबिम्ब तो किसी भी प्रमाणसे मालूम नहीं होता, इसलिये वस्तु-सामर्थ्यकी कल्पना नहीं होसकती ।

पूर्वपक्षी—जैसे आकाशका प्रतिबिम्ब प्रत्यक्ष-प्रमाणसे मालूम होता है, ऐसे ही ब्रह्मका प्रतिबिम्ब इस आथर्वण ब्रह्मोपनिषद्की श्रुतिसे मालूम होता है ।

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥

अर्थ—एक ही परमात्मा अविद्या-कल्पित अनेक वस्तुओंमें स्थित है, उपाधियोंके सम्बन्धसे वह जलचन्द्रके (जलस्थित चन्द्र-प्रतिबिम्बके) समान एक रूपसे और अनेक रूपोंसे प्रतीत होता है ।

यह श्रुति जलचन्द्र दृष्टान्तसे जीवको स्पष्ट ही प्रतिबिम्ब प्रमाणित करती है ।

ऐसे ही बृहदारण्यक तृतीय ब्राह्मणकी **'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव'** यह श्रुति भी जीवको प्रतिबिम्ब कहती है ।

इन दोनों श्रुतियोंसे जीव प्रतिबिम्ब प्रमाणित होता है और प्रतिबिम्ब **'तत्त्वमसि'** इत्यादि अभेदबोधिका श्रुतियोंके अनुरोधसे ब्रह्मका ही होसकता है इसलिये, ब्रह्म यद्यपि सर्वथा रूप-सम्बन्धसे शून्य है, तथापि इसका अविद्यामें प्रतिबिम्ब स्वीकार करना आवश्यक है ।

सिद्धान्ती—**'एक एव हि'** इस श्रुतिके जलचन्द्र-दृष्टान्तसे जीवको प्रतिबिम्ब प्रमाणित करना केवल भ्रम है, क्योंकि इसमें **'जलचन्द्र'** शब्दका अर्थ प्रतिबिम्ब नहीं है, किन्तु मण्डलाकारसे प्रतीत होते हुए जल-प्रविष्ट चन्द्रकिरण अर्थ है । और संपूर्ण श्रुतिका आशय यह है कि जैसे चन्द्र अपने किरणरूप अंशसे जलमें स्थित होकर किरण-मण्डल-रूपसे एक और कम्पादि-युक्त होकर नाना प्रतीत होता है, इसी प्रकार ब्रह्म प्रतिशरीर जीवरूपसे एक और इन्द्रियोंके रूपसे अनेक प्रतीत होता है ।

किसी शाखामें इस श्रुतिके **'बहुधा'** पदके स्थानमें जो **'दशधा'** पाठ है वह भी हमारे इसी अर्थको सूचित करता है, क्यों कि 'दशधा' का अर्थ दश इन्द्रिय हैं।

और जीवको प्रतिबिम्ब सिद्ध करनेके लिये **'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव'** इस श्रुतिका उपन्यास करना भी व्यर्थ है, क्योंकि बृहदारण्यक-तृतीय ब्राह्मणके प्रारम्भमें **'योऽयमात्मेदममृतमिदं ब्रह्मेदं सर्वम्'** इस श्रुतिसे, और अन्तमें **'तदेत्तद्ब्रह्म'** (अर्थ-यह जडात्मक जगत् ब्रह्म है) **'अयमात्मा ब्रह्म'** (यह चेतनात्मक जगत् ब्रह्म है) इन श्रुतियोंसे ब्रह्मको सर्वरूप कहा है, इसलिये बीचमें ही यह एक श्रुति जीवको प्रतिबिम्ब प्रमाणित करनेके लिये उद्यत नहीं होसकती। और वस्तुतः इससे पूर्व **'पुरश्चक्रे द्विपदः'** इस मंत्रमें जो द्विपद् चतुष्पद् पुर (शरीर) बनाकर ब्रह्मने उन्होंमें प्रवेश किया यह वर्णन है इससे ब्रह्मकी सर्वरूपतामें बाधा पहुंची, क्योंकि जो जिसे बनाता है अथवा जिसमें प्रवेश करता है वह उससे भिन्न होता है, और इसी बाधाकी निवृत्तिके लिये यह **'रूपं रूपम्'** श्रुति प्रवृत्त हुई, अतः इसका प्रकरणानुकूल आशय केवल यही होसकता है कि ब्रह्म सबको बना २ कर सबका मूलरूप होगया, यह नहीं की प्रतिशरीर प्रतिबिम्ब होगया।

और इसी श्रुतिकी व्याख्या **'अयं वै हरयः'** इस अनन्तरकी श्रुतिने की है और **'अयं वै हरयः'** इसमे ब्रह्मकी सर्वरूपताका वर्णन स्पष्ट ही है, अतः इसका जीवको प्रतिबिम्ब प्रमाणित करनेमें उपयोग नहीं होसकता।

पूर्वपक्षी—यह अनेक श्रुतियों से सिद्ध है कि अविद्या अघटितघटनापटीयसी है, इसलिये व्यापक होनेपर भी इसमें प्रतिबिम्ब होना असङ्गत नहीं है।

और उक्त श्रुतियोंमें स्पष्ट प्रतिबिम्ब-बोधक शब्दके न होनेसे अन्यथा अर्थ करना किसी प्रकार संभव है, परन्तु तृतीय कठवल्लीके प्रारम्भकी—

'ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्द्धे। छायाऽऽतपौ ब्रह्मविदो वदन्ति पञ्चाग्नयो ये च त्रिणाचिकेताः'

इस श्रुतिमें जीवके लिये स्पष्ट ही प्रतिबिम्बवाचक 'छाया' शब्दका प्रयोग किया गया है, अतः जीवको प्रतिबिम्ब मानना उचित ही है।

सिद्धान्ती—यदि यहां 'छाया' शब्दका प्रतिबिम्ब अर्थ होता तो यह श्रुति, तथा **'द्वा सुपर्णा'** इत्यादि और भी श्रुतियां जीवके साथ हृदयाकाशमें परमात्माके स्थिति और प्रवेश न बताती। क्योंकि बिम्ब, प्रतिबिम्ब कभी एकत्र नहीं रहते, चन्द्रबिम्ब आकाशमें रहता है और उसका प्रतिबिम्ब जलमें रहता है।

इसके अतिरिक्त छाया, प्रतिबिम्ब दोनों एक वस्तु भी नहीं हैं, क्योंकि छाया सर्वदा प्रकाश–शून्य प्रदेशमें ही रहती है, परन्तु प्रतिबिम्ब प्रकाश–शाली प्रदेशमें भी रहता है इसलिये 'छाया' शब्द जीवकों प्रतिबिम्ब प्रमाणित नहीं कर सकता। और छाया प्रतिबिम्ब हो भी तो पर्वत, वृक्ष आदि किसी अन्य वस्तुकी होसकती है, परन्तु आतप–स्वरूप ब्रह्मका प्रतिबिम्ब छाया नहीं होसकती, क्योंकि जहां आतप रहता है वहां तो छाया रह ही नहीं सकती। अतः आनन्दांश–तिरोभावसे जो जीवमें विलक्षणता है उसका बोध करानेके लिये श्रुतिमें 'छाया' शब्दका प्रयोग किया गया है यही मानना उचित है।

पूर्वपक्षी—यदि 'छाया शब्दका प्रतिबिम्ब अर्थ नहीं होसकता तो आनन्द–तिरोभाव अर्थ भी नहीं होसकता, क्योंकि लोकमें या शास्त्रमें ऐसा अर्थ कहीं देखा नहीं है। यदि सम्पूर्ण श्रुतिके अर्थ विचारसे यही योग्य मालूम होता है तो प्रतिबिम्ब अर्थ भी अयोग्य नहीं है, कुछ विलक्षण छाया ही प्रतिबिम्ब है, इसलिये 'आनन्दतिरोभाव' अर्थकी अपेक्षा तो प्रतिबिम्ब अर्थ मानना ही अधिक अक्षरानुकूल है। और प्रतिबिम्ब जीवके साथ बिम्ब–स्वरूप ब्रह्मके स्थिति प्रवेश, तो ये श्रुतियां कहती हैं, इसलिये मानना चाहिये।

सिद्धान्ती—अस्तु, श्रुति कहती है इसलिये किसी प्रकार मान भी लें, परन्तु ब्रह्मकों जीवके साथ हृदयाकाशमें प्रविष्ट होनेके लिये हृदयाकाश और जीवके दर्शनकी अपेक्षा है और तुम्हारे मतके अनुसार सर्वज्ञ ब्रह्मकों इनका दर्शन हो नहीं सकता, क्योंकि ये अज्ञान–कल्पित हैं, जिसको अज्ञान–स्वरूपा अविद्यासे भ्रम होता हो उसीके दृष्टि–गोचर होसकते है, अन्यके नहीं होसकते। लोकमें भी देखते हैं कि जिसके साथ दर्पण शुक्ति आदि दोषोंका सम्बन्ध रहता है उसीकों प्रतिबिम्ब, प्रातिभासिक रजत आदि अज्ञान–कार्योंका दर्शन होता है, इसलिये जीवको प्रतिबिम्ब माननेसे प्रथम इस विरोधका परिहार करना चाहिये। और ब्रह्म जीवकों यदि नहीं देखता है तो **'क्षरात्मानावीशते देव एकः'** यह श्वेताश्वतर उपनिषद्की श्रुति, तथा और भी 'ब्रह्म जीवका नियमन करता है' इस अर्थको कहनेवाली 'अन्तर्यामि–ब्राह्मण' की श्रुतियां व्यर्थ होजांयगी, क्योंकि देखे विना ब्रह्म जीवका नियमन नहीं करसकता। यदि इन श्रुतियोंके अनुरोधसे ब्रह्म हृदयाकाश और जीवकों देखता है यह मानते हो तो इससे ब्रह्म भी जीवके समान अज्ञ और भ्रान्त है यह सिद्ध होजायगा।

पूर्वपक्षी—जीवका नियमन शुद्ध ब्रह्म नहीं करता, किन्तु मायोपाधियुक्त सगुण ब्रह्म (ईश्वर) करता है, वह जैसे मायोपाधिके सम्बन्धसे सृष्टिकी रचना करता है, वैसे

ही जीवोंका नियमन हृदयाकाश-प्रवेश आदि कार्योंको भी करता है। और इससे वह भ्रान्त या अज्ञ सिद्ध होजायगा यह भी नहीं कहसकते, क्योंकि बडे २ विद्वान् अपना प्रतिबिम्ब दर्पणमें देखते हैं, परन्तु लोकमें उन्हें कोई भ्रान्त या अज्ञ नहीं कहता। अतः जीवको प्रतिबिम्ब माननेमें कुछ भी विरोध नहीं है।

सिद्धान्ती—जिस जीवको **'नित्यो नित्यानाम्' 'नित्यः सर्वगतः स्थाणुः'** इत्यादि अनेक श्रुतियां और स्मृतियां नित्य कहती हैं वह प्रतिबिम्ब नहीं होसकता, क्योंकि प्रतिबिम्ब मायिक-ज्ञान-स्वरूप मिथ्या वस्तु है।

और यह प्रतिबिम्ब भी अविद्या-गत है, इसलिये दर्पण, जल आदि आधारोंके नष्ट होनेपर उनके भीतर रहनेवाले सूर्य-चन्द्र-नक्षत्रोंके प्रतिबिम्ब जैसे नष्ट होजाते हैं, ऐसे ही मोक्ष-दशामें अपरोक्षज्ञानसे अविद्याका नाश होनेपर जीवका भी नाश होजायगा, जीवका फिर नित्यत्व कहां रहा ?।

और मोक्षमें यदि जीवका नाश होता है तो उसके लिये किसी जीवकी प्रवृत्ति भी न होगी, क्योंकि स्वयं अपना नाश करना कोई भी नहीं चाहता, संसारमें कौन ऐसा मतिमान् मनुष्य होगा जो उपलब्ध सांसारिक सुखोंका परित्याग कर ऐसे जीव-नाश-स्वरूप भावी मोक्षकी आशासे रूक्ष काय-क्लेश-प्रद साधनोंमें प्रवृत्त होगा।

और मोक्षके साधन भी तुम्हारे मतमें अविद्या-कल्पित मिथ्या हैं, इसलिये यह समझकर भी मुमुक्षु इनमें प्रवृत्त न होंगे, क्योंकि स्वाप्निकभोजनसे तृप्तिकी आशा कोई भी नहीं रखता। और वस्तुतः मोक्ष-साधनमें क्या, किसी भी वेदोक्त साधनमें प्रवृत्ति नहीं होसकती और न किसी वेद-निषिद्धसे निवृत्ति होसकती है, क्योंकि इन साधनोंको कहनेवाले वेदको ही तुम मिथ्या कहते हो।

वैदिक साधनोंमें प्रवृत्ति।

(७) **पूर्वपक्षी**—जो वेद जीवको प्रतिबिम्ब-स्वरूप और जगत्को अविद्या-कल्पित कहता है, वही स्वर्गादि-साधनोंमें प्रवृत्ति करनेके लिये भी आज्ञा देता है, यदि वह जीवका और जगत्का स्वरूप-ज्ञान करासकता है तो प्रवृत्ति भी करासकेगा।

और वस्तुतः जिस समय स्वर्गादि-साधनोंमें जीव प्रवृत्त होता है उस समय उसे, जगत् मिथ्या है यह ज्ञान नहीं होता है, इसका उदय तो कर्मोपासनाओंके द्वारा चित्त शुद्ध होनेके अनन्तर होता है, इसलिये इससे प्रवृत्तिमें बाधा नहीं पहुंचसकती।

और यदि यह मान भी लिया जाय कि साधनोंमें प्रवृत्त होनेके समय मिथ्या-ज्ञान है, तथापि प्रवृत्तिका प्रतिरोध नहीं होसकता, क्योंकि प्रवृत्तिके समयमें स्वर्गादि-साध-

नोंका और जगत्‌का जो भ्रम–ज्ञान है वह प्रत्यक्षात्मक है और मिथ्या–ज्ञान केवल शाब्द–परोक्ष–है, इस प्रकार ये दोनों विजातीय हैं, और बाध्य–बाधक–भाव परस्पर सजातीयोमें होता है, विजातीयोमें नहीं होता, इसलिये जबतक इस भ्रान्ति–कल्पित जगत्‌के आधार–भूत ब्रह्मका प्रत्यक्ष नहीं होगा, तबतक जगत्‌को मिथ्या कहनेवाले किसी भी प्रमाण–वचनसे जगद्–भ्रमका बाध नहीं होसकता। और इस बाधसे अति-रिक्त और कोई प्रवृत्तिके प्रतिरोध होनेका कारण नहींहै ।

सिद्धान्ती—यज्ञोपवीत–ग्रहण करनेके अनन्तर ही अर्थ–सहित षडङ्ग वेदका अध्ययन करनेके लिये श्रुतिकी सब किसीको आज्ञा है, इसलिये तुम्हारे मतके अनुसार यदि वेदार्थ–ज्ञान संपादन किया जाय तो अवश्य ही स्वर्गसाधनोंमें प्रवृत्त होनेके समय स्वर्ग–साधन मिथ्या है यह ज्ञान रहेगा ।

और इस मिथ्या–ज्ञानसे साधनोंमें प्रवृत्त होनेके समय जगद्–भ्रमका बाध न भी हुआ, तथापि प्रवृत्ति नहीं होसकती, क्योंकि केवल जगद्–भ्रमका बाध ही प्रवृ-त्तिके प्रतिरोधका कारण नहीं है, किन्तु मिथ्या–ज्ञान भी है । लोकमें देखते हैं कि परिपक्कफलालङ्कृत आम्रवृक्षोंकी प्रतिच्छाया जलमें सब किसीको दृष्टि–गोचर होती है, परन्तु ये प्रतिबिम्बित आम्र–फल मिथ्या हैं ऐसा समझनेवाला कोई भी मनुष्य उनको लेनेके लिये उद्यत नहीं होता ।

और वस्तुतः इस मिथ्या–ज्ञानसे ब्रह्म–साक्षात्कार पर्यन्त जगद् भ्रमका बाध नहीं होसकता है–यह कथन भी असङ्गत है, क्योंकि बाध्य–बाधक–भाव सदा सजातीयोंमें ही रहता है और विजातीयोंमें नहीं रहता है यह नियम नहीं है । सूतका उत्तम वस्त्र देखनेसे रेशमी मालूम होता है, परन्तु स्पर्शसे उसकी परीक्षा होजाती है कि यह सूतका है, रेशमी नहीं है, यहां यह चाक्षुष–भ्रमका–बाध विजातीय स्पार्शन प्रत्य-क्षसे भी होजाता है । इसी प्रकार यदि किसी मनुष्यको रात्रिके समय वृक्षमें या स्तम्भमें मनुष्यका भ्रम होजाता है तब भी स्पर्शसे बाधित होता है और कभी २ प्रामाणिक मनुष्यके वाक्यसे भी बाधित होजाता है । ऐसे और भी विजातीयोंमें बाध्य–बाधक–भाव होनेके अनेक उदाहरण हैं ।

और यदि सजातीय–विजातीय–कल्पना स्वीकार कर भी लीजाय, तथाऽपि इसका स्वर्ग–साधनोंकी प्रवृत्तिमें कुछ उपयोग नहीं है, क्योंकि जगत्‌का ज्ञान प्रत्यक्षसे होता है, परन्तु दर्श पौर्णमास ज्योतिष्टोम आदि यज्ञ स्वर्ग–साधन हैं यह ज्ञान प्रत्यक्षसे नहीं होता है, केवल वेदसे ही होता है, इसलिये शाब्द है और 'प्रपञ्चान्तर्गत होनेसे स्वर्ग–साधन मिथ्या हैं, यह ज्ञान तो निःसन्देह ही शाब्द है, इसलिये ये दोनों भी

सजातीय हैं, इनमें परस्पर बाध्य-बाधक-भाव होसकता है, अतः तुम्हारे इस मतके अनुसार साधककी स्वर्गसाधन यज्ञोंमें किसी भी प्रकार प्रवृत्ति नहीं होसकती।

और यदि प्रवृत्ति किसी प्रकार हो भी गई तो मिथ्या साधनोंसे वास्तविक फलका प्राप्त होना असम्भव है और स्वर्ग आदि नश्वर फलोंको साधनोंके समान मिथ्या कह-सकते हो, परन्तु मोक्षको नहीं कहसकते, इसलिये ऐसे साधनोंसे मोक्षका लाभ तो अवश्य ही असम्भव है।

और जगदाधार-भूत ब्रह्म-स्वरूपके प्रत्यक्ष होनेके अनन्तर जगत्के बाधकी आशा करना भी आकाश-कमलके मकरन्द-पानकी आशा करनेके सदृश है, क्योंकि ब्रह्मके प्रत्यक्षसे अहन्ता-ममतारूप संसारका बाध होता है, परन्तु इस जगत्का बाध नहीं होता है। और यदि जगत्का बाध होता तो ब्रह्म-साक्षात्कारके अनन्तर जनक आदि राजा राज्यादि कार्योंमें प्रवृत्त न होते।

पूर्वपक्षी—यह द्वैत (प्रपञ्च) अनर्थ-रूप है और ब्रह्मके प्रत्यक्ष होनेसे इसका बाध होता है यह वेद कहता है, इसलिये इसे मिथ्या माननेकी आवश्यकता है, क्योंकि सत्यका बाध नहीं होसकता। और स्वर्ग-मोक्ष-साधन तथा वेद भी इसी द्वैत प्रपञ्चके अन्तर्गत हैं, इसलिये इन्हें भी मिथ्या मानना स्वतः प्राप्त है।

और इनमें प्रवृत्ति तो हमारे मतके अनुसार अद्यावधि सभी मनुष्योंकी होरही है, इसलिये दो चार विरुद्ध युक्तियोंके प्रतापसे अब प्रतिबद्ध नहीं होसकती। और ये भलें मिथ्या हों, इनसे यदि वास्तविक फलका लाभ होसकता है तो प्रवृत्तिके प्रतिबद्ध होनेका कोई कारण नहीं है।

ब्रह्म-साक्षात्कार होनेके अनन्तर भी जो जनक आदि राजाओंकी वैदिक कर्म तथा राज्यादि कार्योंमें प्रवृत्ति हुई थी उसका कारण यही था कि उनके कुछ प्रारब्ध कर्म शेष रहगये थे और प्रारब्ध कर्मोंका भोगके विना क्षय हो नहीं सकता, इसलिये जब-तक वे शेष थे तबतक ब्रह्मज्ञानसे बाधित हुई अविद्याकी भी अनुवृत्ति बनी रही और उसके प्रभावसे प्रपञ्च तथा प्रपञ्चान्तर्गत साधनोंकी ऐसी प्रतीति होती रही जिससे वे लोक-शिक्षार्थ यज्ञादि कार्योंको सम्पादन कर सके, परन्तु इससे पप्रञ्च या साधनोंकी वास्तविकता प्रमाणित नहीं होसकती।

सिद्धान्ती—ब्रह्म-साक्षात्कारसे अहन्ता-ममतारूप संसारका बाध अवश्य होता है, परन्तु प्रपञ्चका बाध होता है ऐसा वेदने कहीं नहीं कहा, इसलिये प्रपञ्चको मिथ्या मानकर उसके अन्तःपाती स्वर्गादि-साधनोंको मिथ्या मानना सर्वथा अयोग्य है।

और **'कथमसतः सज्जायेत'** (अर्थ—असत्से सत् कैसे होगा) यह श्रुति कहती है कि मिथ्यासे सत्यका लाभ नहीं होसकता इसलिये इसके विरुद्ध साधनोंको मिथ्या मानकर इनसे स्वर्गादि फलोंकी प्राप्ति बताना सर्वथा विश्वसनीय नहीं होसकता ।

और इन स्वर्गमोक्ष—साधनोंका बोध करानेवाला वेद मिथ्या है यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि 'वेदो नारायणः साक्षात्' यह श्रुति वेदको नारायण—स्वरूप कहती है और अबाधित—तात्पर्य होनेसे यह वेदकी प्रशंसा कीगई है यह संभव नहीं, क्योंकि शुक्ति—रजतके समान भ्रमसे प्रतीत हुएका तात्पर्य अबाधित नहीं होसकता । अत एव **'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः'** (सब वेदोंसे मैं ही (ब्रह्मही) मालूम होता हूँ) इत्यादि—स्मृतियोंका भी विरोध है, क्योंकि अज्ञान—कल्पितका ब्रह्म अर्थ होना भी असम्भव है । और अविद्या—कल्पित वस्तु जो अविद्यासे भ्रान्त होता है उसे स्वयं प्रतीत होजाती है इसलिये वेदको अविद्या—कल्पित माननेसे **'तेने ब्रह्म हृदा'** (अर्थ—परमेश्वरने ब्रह्माको वेद बताये) इत्यादि शास्त्र जो ब्रह्माको वेदोपदेश करना बताते हैं यह भी व्यर्थ होजायगा ।

जिसके अन्तर्गत होनेसे वेद और वेदोक्त—साधनोंको मिथ्या कहते हो वह प्रपञ्च भी मिथ्या नही हैं, यदि होता तो **'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं'** यह श्रुति इसे ब्रह्मात्मक न बताती । और जो शुक्ति—रजतके समान मिथ्या है उसे कर्ताकी भी आवश्यकता नहीं है, फिर **'जन्माद्यस्य यतः'** आदि व्यास—सूत्र परमेश्वरको कर्ता क्यों बताते हैं ?, अतः प्रपञ्चको मिथ्या कहना ही मिथ्या है ।

अपरोक्ष ब्रह्म—ज्ञानसे अविद्याका बाध होनेपर भी प्रारब्धके प्रभाव से अविद्याकी अनुवृत्ति रहती है यह कथन भी 'मम मुखे जिह्वा नास्ति' के समान है । क्योंकि यदि अविद्या का बाध होगया तो फिर अनुवृत्ति किसकी ? यदि सबका बाध नहीं हुआ, प्रारब्धके प्रभावसे कुछ शेष है तो जो शेष है उसका नाश न होगा । क्योंकि अपरोक्ष ब्रह्म—ज्ञान के सिवा और कोई अविद्या—नाशक नहीं है ।

अविद्याकी बाधितानुवृत्ति ।

(८) **पूर्वपक्षी**—अविद्याका नाश होजाता है, परन्तु प्रारब्ध कर्मोंका भोग के विना क्षय नहीं होता है इसलिये भोगोचित प्रवृत्ति होनी ही चाहिये । जैसे—दण्ड हटा लेने पर भी कुलाल—चक्र कुछ समय—पर्यन्त घूमता ही रहता है इसी प्रकार अविद्या—नाशके अनन्तर भी प्रारब्ध—क्षय—पर्यन्त उचित कार्योंमें प्रवृत्ति होती रहती है ।

सिद्धान्ती—प्रारब्ध क्या अविद्या हैं ? या अविद्या—कार्य हैं ? या और ही कुछ ?

यदि अविद्या या अविद्या–कार्य हैं तो अविद्या–नाशके अनन्तर शेष कैसे रहेंगे? यद्यपि दण्ड हटा लेनेके अनन्तर वेग–वश कुलाल–चक्रमें भ्रमण–क्रिया होती रहती है, परन्तु प्रारब्ध तो अदृष्ट या कर्मरूप हैं, इनमें द्रव्यधर्म वेगका रहना संभव नहीं है, अतः प्रवृत्ति नहीं होसकती। और यदि प्रवृत्ति हो भी तो किसकी? क्योंकि अविद्या–प्रतिबिम्ब जीव अविद्या–नाशके अनन्तर रह ही नहीं सकता।

यदि इस दोषके भयसे अन्तःकरणमें भी चैतन्यका प्रतिबिम्ब मानें, तथाऽपि दोष–निवृत्ति नहीं होसकती, क्योंकि जबतक अन्तःकरण रहेगा तबतक प्रतिबिम्ब-भाव और अहंताके रहनेसे जीव संसारी ही रहेगा और अन्तःकरण नाशके अनन्तर तो परम मुक्ति ही होजायगी, अतः अविद्या या अन्तःकरण किसीमें भी चैतन्यका प्रतिबिम्ब मानों, परन्तु प्रवृत्ति और जीवन्मुक्तिकी न्याय–सङ्गत सिद्धि नहीं होसकती।

जीव आभास नहीं है।

(९) **पूर्वपक्षी—'अग्निर्यथैकः' 'एकधा बहुधा'** इत्यादि श्रुतियोमें एक ही ब्रह्मकी नाना रूपोंसे प्रतीति होनेका वर्णन तुमको भी सम्मत है। और ब्रह्म एक तथा निरवयव है इसलिये इसकी नाना प्रतीतिके ये दो ही प्रकार होसकते हैं,–प्रथम तो यह कि जैसे एक ही चन्द्र, जल, दर्पण आदि अनेक आधारोमें प्रतिबिम्बित होकर अनेक रूपोंसे दृष्टि–गोचर होता है, ऐसे एक ही ब्रह्म अविद्याके अनेक प्रदेशोमें या अन्तःकरणोमें प्रतिबिम्बित होकर नाना–रूप होता है। दूसरा यह कि जैसे दृष्टिके बीच अङ्गुलि रखकर देखनेसे एक चन्द्रके दो चन्द्र मालूम होते हैं, ऐसे ही अविद्याके सम्बन्धसे एक ही ब्रह्म अनेक–रूप मालूम होता है–इन दोनोमें यदि पहिला प्रकार कुछ दोषोंके कारण सम्मत नहीं है तो दूसरा मानना चाहिये, क्योंकि इसके सिवा और कोई गति नहीं है। और इस दूसरे पक्षमें **'जीवेशावाभासेन करोति'** यह नृसिंहोत्तरतापिनीकी श्रुति भी अधिक अनुकूल है, क्योंकि इसमें जीवके लिये स्पष्ट ही 'आभास' शब्दका प्रयोग किया गया है और भगवान् वेदव्यासने इसी श्रुतिके अर्थ–निर्णयकी दृष्टिसे जीव–प्रकरणमें **'आभास एव च'** इस सूत्रसे जीवको आभास कहा है, इसलिये 'आभास' शब्दका अन्यथा अर्थ होना भी संभव नहीं है।

सिद्धान्ती—एक ही ब्रह्मकी अनेक रूपोंसे प्रतीति किस प्रकार होती है इसका उत्तर तो आगे जीव–निरूपणके प्रसङ्गमें मिलेगा, परन्तु यह निश्चित है कि अनेक रूपोंसे प्रतीति होनेकी सङ्गति चन्द्र–दृष्टान्तके अनुसार जीवको आभास मानकर नहीं की जासकती, क्योंकि ब्रह्म और ईश्वर दोनों सर्वज्ञ हैं इनको भ्रमसे अपने स्वरूपमें

या अन्य किसीके स्वरूपमें अनेकताकी प्रतीति नहीं होती। और आभास जीव, अनेकता प्रतीतिसे पूर्व प्रमाणित नहीं होसकते, जिसे अनेकता प्रतीत होती है वह प्रथम सिद्ध होजायगा तब ये सिद्ध होंगे। इनके अतिरिक्त और कोई ऐसा नहीं है जिसे तुह्मारे मतके अनुसार अनेकताकी प्रतीति होसके, अतः जीव आभास है यह सिद्ध नहीं होसकता।

जीवकों आभास प्रमाणित करनेके लिये

'माया स्वाऽव्यतिरिक्तानि परिपूर्णानि क्षेत्राणि दर्शयित्वा जीवेशावाभासेन करोति'

अर्थ—माया अपनेसे अभिन्न संपूर्ण (क्षेत्राणि) शरीरोंको दिखाकर आभाससे अथवा आभासस्वरूप जीव और ईश्वरकों करती है।

इस श्रुतिका उपन्यास करना भी व्यर्थ है, क्योंकि इसके 'दर्शयित्वा' पदसे व्याकरणानुसार क्षेत्रप्रदर्शनके समय जीव और ईश नहीं थे यह सिद्ध होता है और तुह्मारे जीव—ईशोंका तो क्षेत्र—प्रदर्शनके समय न रहना किसी प्रकार संभव नहीं है, क्योंकि वे अनादि हैं, इसलिये इसका अर्थ तुम अपने अभिप्रायानुसार नहीं कर सकते।

वस्तुतः श्रुतिका अर्थ यह—है ब्रह्मकी मायाशक्ति ब्रह्मसे अभिन्न परिपूर्ण शरीरोंकों दिखाकर 'मैं देह हूँ' इस अध्यास के द्वारा (कार्येश्वर) ब्रह्मा और (कार्य—जीव) मनुष्यादि जीवोंकों बनाती है।

इसी प्रकार **'आभास एव च'** इस सूत्रका भी आशय केवल इतना ही है कि आनन्दका तिरोभाव होजानेसे जीव ब्रह्म नहीं है, किन्तु चैतन्य आदि कुछ गुणोंसे ब्रह्मसदृश है, इसलिये ब्रह्माभास है। जैसे कि ब्राह्मणोपयुक्त विद्या, तप आदि गुणोंके न होनेसे ब्राह्मण ब्राह्मणाभास कहा जाता है।

अविद्या और ब्रह्मका सम्बन्ध नहीं होसकता

और अविद्याका ब्रह्ममें कोई ऐसा सम्बन्ध भी संभव नहीं है जिसके द्वारा ब्रह्म नाना प्रतीत होकर आभास शब्दसे व्यवहार करने योग्य हो, क्योंकि सर्वज्ञ ब्रह्ममें ज्ञानाच्छादिनी अविद्याका अध्यास (अविद्याके अज्ञत्वादि—धर्मोंको अपनेमें मानना) तो हो ही नहीं सकता, संयोग भी जहाँ दो पृथग् वस्तुओंमें से दोनों या एक चल कर परस्पर मिलती हैं वहीं होता है। ब्रह्म और अविद्या दोनो व्यापक हैं दोनोंका या दोनोमेंसे किसी एकका चलकर परस्पर मिलना सर्वथा असम्भव है। स्वरूप—सम्बन्ध

भी नित्य होनेसे मानने योग्य नहीं है, क्योंकि नित्यका नाश न होनेसे मोक्षका होना ही सर्वथा असम्भव होजाता है।

अविद्या—सम्बन्ध (बन्ध) और जीवकी अनादिताका खण्डन

और यह सम्बन्ध, अविद्या तथा जीव इन तीनोंको तुम अनादि मानते हो और अविद्या–सम्बन्ध ही जीवके जीव–भावमें कारण है यह भी कहते हो, परन्तु अनादि जीवके जीव–भावमें अविद्या–सम्बन्ध कारण हो नहीं सकता, क्योंकि अनादि किसी भी कारणकी अपेक्षा नहीं करता। अत एव अविद्याका ब्रह्म या जीव किसीके भी साथ तुह्मारे मतके अनुसार सम्बन्ध सिद्ध नहीं होसकता और न जीव आभास प्रमाणित होसकता है।

पूर्वपक्षी—'बन्धोऽस्याविद्ययाऽनादिः' (अर्थ–इस जीवका अविद्या–कृत बन्ध अनादि है) इस एकादश–स्कन्धके वचनसे यह सिद्ध होता है कि 'अविद्या–सम्बन्ध, जिसे कि बन्ध कहते हैं यह अनादि है, तथाऽपि अविद्याका किया हुआ है' अतः इसमें तर्क करनेकी आवश्यकता नहीं है। और यह सम्बन्ध अनादि है इसीलिये जीवको भी अनादि मानना आवश्यक है।

सिद्धान्ती—जैसे कल्पके अन्तमें इन्द्र आदि देवोंके जीवनका अन्त होजाता है, तथाऽपि अधिक काल पर्यन्त जीवित रहते हैं, इसकारण इनको अमर कहते हैं, इसी प्रकार इस अविद्या–कृत बन्धका भी सृष्टिके प्रारम्भमें जन्म होता है, इसलिये यह वस्तुतः अनादि नहीं है, तथापि बहुत प्राचीन है, इस कारण **'बन्धोऽस्याविद्ययाऽनादिः'** इत्यादि शास्त्र–वचन इसको अनादि कहते हैं।

और यदि यह वस्तुतः अनादि होता तो शास्त्र–वचन इसको अविद्या–कृत न कहते, क्योंकि कारणकी अपेक्षा न होनेसे अनादि अविद्या–कृत नहीं होसकता।

पूर्वपक्षी—अनादि जीवका बन्ध भी अनादि ही होना चाहिये। यदि अनादि नहीं है तो कुछ समय जीवको बन्ध न रहा इसका क्या कारण? और बन्ध न रहा उस समय जीव कैसा था? मुक्त था यह तो कह नहीं सकते, क्योंकि मुक्तको फिर बन्ध नहीं होसकता, यदि बद्ध है तो बन्ध अनादि सिद्ध होगया। और मुक्त भी नहीं बद्ध भी नहीं यह तो कह नहीं सकते। क्योंकि जीवकी कोई तीसरी अवस्था प्रसिद्ध नहीं है।

सिद्धान्ती—जीवको बन्ध न रहा इसमें ब्रह्मकी इच्छा ही कारण है, क्योंकि जो बन्ध करती है वह अविद्या भगवान्‌की शक्ति है, भाव–रूप अज्ञान नहीं है और शक्ति शक्तिमान् के इच्छानुसार ही काम करती है। अत एव शुक सनक आदि नित्यमुक्त

हैं, क्योंकि भगवान्की इच्छा उनको बद्धावस्थामें रखनेकी नहीं है। ऐसे ही विद्या भी भगवान्की शक्ति है यह भी भगवान्के इच्छानुसार ही मोक्ष देती है और मोक्षके शम–दमादि अन्य साधन भी भगवान्के इच्छानुसार ही मोक्षमें सहायक होते हैं, इसलिये बन्ध के समान मोक्ष भी ऐच्छिक है, स्वाभाविक नहीं है और बन्धसे पूर्व जीव-ब्रह्म–स्वरूप रहता है, इसलिये बन्धकों अनादि माननेकी भी कोई आवश्यकता नहीं है।

और भावाज्ञान–स्वरूपा अविद्यासे यदि ब्रह्म अनादि बद्ध है तो यह बताना चाहिये कि अविद्याका सम्बन्ध ब्रह्मके किसी एकांशमें है या सर्वांशमें? एकांशमें है यह तो कह नहीं सकते, क्योंकि व्यापक अविद्याका निरवयव ब्रह्मके एकांशमें सम्बन्ध होना सर्वथा असम्भव है, यदि सर्वांशमें है तो सभी ब्रह्म जीव होगया, व्यावहारिक दशामें भी जीव ईश्वर आदि कुछ विभाग ही न रहा। अतः उक्त अविद्याका ब्रह्ममें अनादि–सम्बन्ध (बन्ध–नामक) मानना सर्वथा असङ्गत है। अत एव जीव भी आभास प्रमाणित नहीं होसकता।

पूर्वपक्षी—छान्दोग्य उपनिषद्का 'तत्त्वमसि' यह महावाक्य कहता है कि जीव और ब्रह्म एक है और जीव, ब्रह्म का एक होना तभी संभव है, जब कि अविद्याके सम्बन्धसे अनेक–रूपोंमें प्रतीत होते हुए ब्रह्मकों ही जीव मानें, अतः लौकिक तर्कोंसे संगत न होनेपर भी उक्त महावाक्यके अनुरोधसे जीवकों आभास मानना अवश्यक है।

'तत्त्वमसि' वाक्यके अर्थका विचार.

सिद्धान्ती—तुम 'तत्त्वमसि' इसकों महावाक्य किस आशयसे कहते हो? क्या यह प्रकरणके संपूर्ण अर्थकों संगृहीत कर कहता है, इस कारण महावाक्य है? अथवा वाक्योंका समुदाय है इस कारण?

पूर्वपक्षी—संपूर्ण प्रकरणका तात्पर्य जीवकों ब्रह्म कहना है और यही 'तत्त्वमसि' इसका अर्थ है, इसलिये महावाक्य है।

सिद्धान्ती—संपूर्ण प्रकरणका तात्पर्यार्थ जीवकों ब्रह्म कहना नहीं है, किन्तु ब्रह्मकों सर्वरूप कहना है, क्योंकि प्रकरणके प्रारम्भमें श्वेतकेतुकों उसके पिताने यह कहा है कि 'तुमने अपने गुरुओंसे उसकों भी (अर्थात् ब्रह्मकों) पूछा है जिसके जाननेसे सभी (जगत्) मालूम होजाता है, जैसे एक मृत्तिकापिण्ड (मिट्टीका डेला) मालूम करलेनेसे सब मृत्तिकाएँ मालूम होजाती हैं' परन्तु यह एक–विज्ञानसे सर्व–विज्ञान तभी संभव है जब कि मृत्तिकारूपसे सब मृत्तिका जैसे एक हैं–परस्पर भिन्न नहीं है–इसी प्रकार ब्रह्म और जगत् परस्पर भिन्न न हो, इसलिये इनका अभेद प्रमाणित करना आवश्यक हुआ और अभेद घट–मृत्तिका–दृष्टान्तके अनुसार उपादान

कारणका (जैसे घडेकी मिट्टी) उपादेय कार्यके (जैसे मिट्टीका घडा) साथ ही होसकता है, इसलिये प्रथम **'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्'** इस श्रुतिसे जगत्का ब्रह्म ही उपादान कारण है यह कहा और आगे ब्रह्मसे ही संपूर्ण जगत्की सृष्टि कहकर उपादेय जगत्के साथ उपादान ब्रह्मका अभेद सिद्ध कर दिखाया। इसलिये संपूर्ण प्रकरणका अर्थ ब्रह्म सर्व जड-जीवात्मक जगत्के रूपमें परिणत होगया-अर्थात् सर्वरूप होगया-यही होसकता है। और इस अर्थको केवल तुह्मारा **'तत्त्वमसि'** यह चतुरक्षर वाक्य नहीं कहता, किन्तु **'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि'** ये अठारह अक्षर कहते हैं, इसलिये इतना महावाक्य है; 'तत्त्वमसि' यही महावाक्य नहीं है।

इस महावाक्यका अर्थ इस प्रकार है-(सर्वं) सब (इदं) प्रत्यक्ष जड पदार्थ (ऐतदात्म्यम्) ब्रह्म-स्वरूप है, (तत्) जिसकी सृष्टि पहिलें कही वह यह जगत् (सत्यं) सत्य है, क्योंकि (सः) वह ब्रह्म (आत्मा) जड और जीवोंका वास्तविक स्वरूप है, तूं (तत्त्वं) ब्रह्म-स्वरूप (असि) है।

पूर्वपक्षी—'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इसमें 'सर्व'पदसे जड और जीव दोनों का भी बोध होसकता है, इसलिये यह वाक्य केवल जडको ही ब्रह्मस्वरूप प्रमाणित करता है यह सङ्कोच नहीं कर सकते। और 'ऐतदात्म्य'-पदका ब्रह्म-स्वरूप अर्थ करना भी असङ्गत है। इसी प्रकार 'तत्सत्यम्' यहाँ 'तत्' शब्दका जगत् अर्थ मानना भी अयोग्य है, क्योंकि इसी के समीप 'तत्त्वमसि' इस वाक्यमें 'तत्' शब्दका ब्रह्म अर्थ है और जड-पदार्थोंका उत्पन्न होना नष्ट होना प्रत्यक्षसे देखते हैं, इसलिये इन्हें सत्य मान भी नहीं सकते। 'तत्त्वमसि' महावाक्यमें भी 'तत्' और 'त्वं' दोनों पद पृथक् स्पष्ट मालूम होते हैं, इसलिये 'तत्त्वं' इतना एक पद मान कर 'ब्रह्म-सम्बन्धि' यह अर्थ कहना भी साहसमात्र है।

सिद्धान्ती—'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं' इसमें सर्व-पदसे जड और जीव दोनोंका बोध नहीं होसकता। क्योंकि सर्वशब्दके साथ 'इदम्' शब्द भी है और यह केवल प्रत्यक्ष वस्तुका ही वाचक है, इसलिये 'सर्वम्' और 'इदम्' दोनो मिलकर केवल प्रत्यक्ष जड-पदार्थ ही का बोध करा सकते हैं, अप्रत्यक्ष जीवोंका नहीं।

और 'ऐतदात्म्य' शब्दका ब्रह्म-स्वरूप अर्थ करना भी असङ्गत नहीं है, किन्तु सङ्गत ही है, क्योंकि 'ऐतदात्म्य' शब्दके (त्म्य) इस अक्षरमें जो 'य' दीखता है यह भाव-प्रत्ययका है और भाव-प्रत्ययका अर्थ, लोकमें वस्तुके भीतर रहनेवाला धर्म होता है, जैसे-'दयालुता' शब्दके भाव प्रत्यय 'ता' का अर्थ दयालु पुरुषके भीतर रहनेवाला दया धर्म है, अतः यहाँ भी 'ऐतदात्म्य' शब्दके अन्तर्गत 'य' इस भाव प्रत्य

यका धर्म अर्थ है और ब्रह्म–प्रकरण होनेसे 'एतत्' शब्दका भी ब्रह्म अर्थ मानना ही उचित है, इसलिये संपूर्ण 'ऐतदात्म्य' शब्दका ब्रह्म–धर्म अर्थ मानते हैं। ऐसे ही 'तत्त्वमसि' वाक्यमें 'त्वं' भावप्रत्ययका धर्म अर्थ है और 'तत्' पदका ब्रह्म अर्थ है इसलिये समुदित 'तत्त्वं' पदका ब्रह्म–धर्म अर्थ ही होसकता है। और यह हमारे अभिप्रायके अनुसार उचित ही है, क्योंकि जड और जीव दोनोंको हम ब्रह्मके धर्म–स्वरूप ही मानते हैं। केवल इतना ही भेद है कि जड सदंश–स्वरूप है और जीव चिदंश–स्वरूप है, अतः 'ऐतदात्म्यं' यहाँ भावप्रत्ययका सदंश रूपधर्म अर्थ है और 'तत्त्वमसि' यहाँ चिदंश–रूप धर्म अर्थ है। परन्तु जैसे मिश्रीकी गौ के नाक, कान, सींग, पूंछ सभी मिश्री हैं, ऐसे ही ब्रह्मके धर्म भी ब्रह्म ही हैं, इसलिये ब्रह्म–धर्म–स्वरूप जड जीवोंको भी ब्रह्म–स्वरूप कह सकते हैं। अत एव 'तत्त्वमसि' वाक्यमें 'तत्' 'त्वं' ऐसे दो पद मान कर 'तूं ब्रह्म हैं' ऐसा अर्थ करना भी विरुद्ध नहीं हैं, परन्तु जडकों ब्रह्म–स्वरूप कहनेवाले 'ऐतदात्म्यम्' इस वाक्यमें भावप्रत्यय है इस लिये जीवकों ब्रह्म–स्वरूप कहनेवाले 'तत्त्वमसि' इस वाक्यमें भी भावप्रत्ययके होनेकी ही अधिक संभावना है और अर्थमें कोई विशेष अन्तर भी नहीं है, इसलिये 'तत्त्वम्' एक पद मान कर व्याख्या की है।

और 'तत्सत्यम्' इसमें भी 'तत्' शब्दका जड जगत् ही अर्थ मानना योग्य है। क्योंकि ब्रह्म तो **'असदेवेदमग्र आसीत्' 'कथमसतः सज्जायेत'** इत्यादि शङ्का–समाधानोंसे प्रथम ही सत्य सिद्ध होगया है, किन्तु जड जगत्का **'सज्जायेत'** यहाँ सत्पदसे बोध कराने पर भी प्रत्यक्षसे इसमें पदार्थ उत्पन्न होते और नष्ट होते दीखते हैं इसलिये इसकी सत्यतामें शङ्का होती है और 'ऐतदात्म्यम्' इस श्रुतिसे इसे ब्रह्म–स्वरूप कहना भी उचित नहीं मालूम होता, इसलिये जगत्कों सत्य कहना आवश्यक है।

जगत्कों सत्य कहनेसे यह सिद्ध होता है कि इसमें जो उत्पत्ति और विनाशकी प्रतीति होती है यह केवल भ्रम है, वस्तुतः सभी पदार्थ सर्वदा वर्तमान हैं, केवल आविर्भाव तिरोभाव होते रहतें है। इसलिये जगत्कों अविद्या–कल्पित कहना सर्वथा असङ्गत है।

आविर्भाव–तिरोभाव–विचार।

पूर्वपक्षी—उत्पत्ति और विनाशकी प्रतीति भ्रम नहीं है। क्योंकि यदि भ्रम होती तो कदाचित् बाध होता (प्रतीत न होती)। यदि आविर्भाव और तिरोभाव ही उत्पत्ति और विनाशके स्वरूपमें प्रतीत होते हैं तो आविर्भाव–तिरोभाव–कल्पनासे लाभ ही क्या? क्योंकि उत्पत्ति, विनाशोंके स्थानापन्न होनेसे जो स्वरूप उत्पत्ति–विनाशोंका, वही इनका। अतः इनसे जगत्की सत्यताका निर्वाह नहीं होसकता।

सिद्धान्ती—आविर्भाव तिरोभाव उत्पत्ति–विनाशोंके स्थानमें प्रतीत होते हैं, परन्तु इनका स्वरूप उत्पत्ति–विनाश–सदृश नहीं हैं, क्योंकि तुम, असत्‌की (जो वस्तु प्रथम विद्यमान नहीं है) उत्पत्ति होती है और नाशके अनन्तर भी वस्तु असत् होजाती है यह कहते हो और हम वर्तमान ही वस्तुका कारणोंके द्वारा आविर्भाव होता है और तिरोभावके अनन्तर भी वस्तु–सत्ता रहती है यह मानते हैं. इसलिये आविर्भाव तिरोभाव और उत्पत्ति विनाशोंके स्वरूपमें बहुत अन्तर है, इनसे जगत्‌की सत्यतामें बाधा नहीं आ सकती ।

(१०) **पूर्वपक्षी**—अस्तु जगत् नित्य ही सही, परन्तु आविर्भाव तिरोभाव नित्य हैं ? या अनित्य ? यदि नित्य हैं, तो ये परस्पर विरुद्ध–स्वभाव हैं, इसलिये प्रत्येक वस्तुमें न रह सकेंगे, क्योंकि लौकिक व्यवहारमें आना ही आविर्भावका स्वरूप है और लौकिक–व्यवहारमें न रहना ही तिरोभावका स्वरूप है और एकही वस्तु सर्वदा लौकिक व्यहारमें रहती है और नहीं भी रहती है यह संभव नहीं । यदि अनित्य हैं तो संपूर्ण जगत् ब्रह्म–स्वरूप है इस सिद्धान्तका भङ्ग होगया, क्योंकि आविर्भाव तिरोभाव जगत्‌के अन्तर्गत हैं और अनित्य होनेसे ब्रह्म स्वरूप नहीं होसकते ।

आविर्भाव तिरोभाव ब्रह्मके शक्तिरूप हैं ।

सिद्धान्ती—जैसे जगत् ब्रह्म–स्वरूप होनेसे नित्य है, ऐसे ही आविर्भाव तिरोभाव भी **'आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिणः'** (अर्थ–आविर्भाव और तिरोभाव ये दो भगवान्‌की शक्तियाँ है) इस वाक्यके अनुसार ब्रह्मके शक्तिरूप होनेसे नित्य हैं । जैसे नित्य जगत्‌के आविर्भाव तिरोभाव ब्रह्मकी इच्छानुसार होते हैं, ऐसे ही नित्य आविर्भाव तिरोभाव भी ब्रह्मकी इच्छानुसार क्रमशः नियत–समय–पर्यन्त ही प्रतीत होते हैं, सर्वदा नहीं होते, इसलिये इन दोनों विरुद्ध धर्मोंका एक ही वस्तुमें रहना अनुचित नहीं है ।

पूर्वपक्षी—आविर्भाव तिरोभाव ब्रह्मके शक्ति–स्वरूप नहीं होसकते, क्योंकि व्यवहार–दशामें रहना, न रहना प्रापञ्चिक पदार्थोंका धर्म है । और जो ब्रह्मकी शक्ति है वह ब्रह्मका त्याग कर घट–पटादि प्रापञ्चिक पदार्थोंमें रह नहीं सकती । किसी प्रकार तुह्मारे आग्रहसे मान भी लें तो उक्त वाक्यके अनुसार आविर्भाव–तिरोभाव–नामक दो ही शक्तियां सिद्ध होती हैं, इसलिये वस्तु मात्रका आविर्भाव–और तिरोभाव एक होनेसे तुह्मारे मतके अनुसार एक ही साथ सबकों उत्पन्न होना चाहिये और एक हीं साथ मरना चाहिये ।

और नित्य आविर्भाव तिरोभावोंकी सर्वदा प्रतीति न होनेमें ब्रह्मकी इच्छाको कारण कहना भी व्यर्थ है, क्योंकि ब्रह्मकी इच्छा भी नित्य है, वह नियत-समय-पर्यन्त ही प्रतीति नहीं करा सकती ।

आविर्भावका आविर्भाव तो तुम मान ही नहीं सकते, क्योंकि उसका भी नित्य होना आवश्यक है इसलिये उस आविर्भावका भी और आविर्भाव मानना पडेगा, ऐसे ही नित्यत्व-सिद्धिके लिये आविर्भावके आविर्भाव अनन्त मानते रहोगे, कहीं विश्राम ही न होगा, अनवस्था हो जायगी ।

सिद्धान्ती—जगत् ब्रह्महीका स्वरूप है, इसलिये ब्रह्म-शक्तियोंका इसमें रहना अनुचित नहीं । जैसे ब्रह्म अनेक-रूप है, ऐसे ही ब्रह्म की शक्तियाँ भी अनेक-रूप हैं इस कारण एक २ होनेपर भी आविर्भाव-तिरोभावोंका प्रति-वस्तु भिन्न २ प्रतीत होना असङ्गत नहीं है । इसी अर्थको **'परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते'** (अर्थ-इस परमात्माकी विविध और अद्भुत शक्ति सुनी जाती है) यह श्रुति और **'विश्लिष्टशक्तिर्बहुधेव भाति'** (परमात्मा नाना-शक्ति होकर अनेक-रूप प्रतीत होता है) यह भागवतका वाक्य कहता है । अतः आविर्भावतिरोभावोंके ब्रह्मशक्ति-स्वरूप होनेमें और एक होनेमें कोई आपत्ति नहीं है ।

आविर्भाव तिरोभाव परस्पर सहस्थितिके विरोधी नहीं है ।

(१२) आविर्भाव तिरोभाव और ब्रह्मकी इच्छाके नित्य होनेपर भी आविर्भाव-तिरोभावोंकी नियत-समय-पर्यन्त प्रतीति होनेमें कोई बाधा नहीं है, क्योंकि "अमुक वस्तु अमुक समयमें अमुक देशमें अमुक कारणोंके द्वारा प्रकट करूंगा" ऐसी परमात्माकी इच्छाका जो वस्तुके साथ सम्बन्ध है उसे हम आविर्भाव कहते हैं और "अमुक वस्तु अमुक समयमें अमुक देशमें अमुक कारणोंके द्वारा तिरोहित हो" ऐसी परमात्माकी इच्छाका जो वस्तुके साथ सम्बन्ध है इसे तिरोभाव कहते हैं । जैसे तुम व्यवहार-दशामें आनेको ही आविर्भाव और व्यवहार-दशामें न रहनेको ही तिरोभाव कहते हो, ऐसे हम नहीं कहते । कारण यही कि वेदकी अपेक्षा व्यवहार दुर्बल है, और वेदमें **'एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय'** (अर्थ-मैं एक हीं अनेक-रूप होजाऊँ) इस श्रुतिसे आविर्भावका स्वरूप और **'हन्त तिरोऽसानि'** (अर्थ-मैं तिरोहित होजाऊँ) इस श्रुतिसे तिरोभावका स्वरूप 'इच्छा-विषयत्व' रूप ही बताया है, इसलिये इसका अनादर कर केवल व्यवहारके अनुरोधसे तुह्मारे कथनानुसार आविर्भाव और तिरोभावका स्वरूप स्वीकार नहीं करसकते । और आविर्भाव तिरोभाव इच्छा-विषयत्व स्वरूप

हैं, इसीलिये इनका प्रत्येक वस्तुमें साथ रहना भी विरुद्ध नहीं है, और न नित्य होने-पर भी इनका आविर्भाव स्वीकार करनेकी आवश्यकता है ।

उपर्युक्त परमात्माकी इच्छाके आकारमें 'अमुक' शब्दसे देश, काल, कारण आदि सब पदार्थोंके विशेष–स्वरूपका ही उल्लेख किया है, इसलिये ईश्वरेच्छाके नित्य होनेपर भी किसी भी वस्तुकी सर्वदा आविर्भूत रहनेकी या तिरोभूत रहनेकी आपत्ति नहीं है । जिस देश–विशेष में, कालविशेषमें जैसे कारणोंके द्वारा जिस वस्तुकों जिस प्रकार प्रकट करनेकी भगवान् की इच्छा है वह वैसे देशविशेषमें काल–विशेषमें वैसे ही कारणोंके द्वारा उस प्रकार प्रकट होती है । ऐसे ही देशविशेषमें कालविशेषमें तिरोहित भी होती है । अत एव सार्वदिक वस्तु–प्रतीतिकी आपत्तिको दूर करनेके लिये आविर्भावका आविर्भाव स्वीकार करनेकी भी आवश्यकता नहीं है ।

पूर्वपक्षी—परमात्माकी इच्छाके आकारमें देश, काल, कारण आदि पदार्थोंके विशेष–स्वरूपके निवेशसे भी (रखनेसे) कोई लाभ नहीं, क्योंकि तुह्मारे मतमें सामान्य और विशेष सभी नित्य हैं, इसलिये परमात्माकी जिस दिन जिस घटी वस्तुकों प्रकट या तिरोहित करनेकी इच्छा है वह दिन और घटी सर्वदा विद्यमान हैं फिर क्यों नहीं वस्तु सर्वदा आविर्भूत और तिरोभूत रहेगी ।

सिद्धान्ती—परमात्माकी पूर्वोक्त इच्छाके आकारमें देश–विशेष काल–विशेष प्रकट ही लिये गये हैं और घट पट आदि पदार्थोंके समान इनकी प्रकट दशाका भी परमात्माकी इच्छाके नियमनसे सर्वदा सब किसीकों अनुभव नहीं होता, इसलिये कोई भी वस्तु सर्वदा सब किसीके लिये आविर्भूत या तिरोभूत नहीं रह सकती ।

पूर्वपक्षी—इच्छा–विषय देश काल कारणोंको प्रकट माननेसे भी दोषका परिहार नहीं होसकता, क्योंकि प्रकट भी नित्य ही हैं ।

सिद्धान्ती—अवश्य नित्य हैं, परन्तु सब किसीके लिये प्रकट नहीं रहते, इसलिये उन देश–कालोमें वर्तमान वस्तुका सब किसीकों अनुभव भी नहीं होसकता और जिनके लिये प्रकट रहते हैं उनकों अनुभव होता ही है । अत एव **'अनागतमतीतं च वर्तमानमतीन्द्रियम् । विप्रकृष्टं व्यवहितं सम्यक् पश्यन्ति योगिनः'** (अर्थ–योगी, भूत भविष्यत् तथा अदृश्य वर्तमान वस्तुकों भी अच्छी तरह देखते हैं) यह वचन योगियोंके भूत–भावि–पदार्थानुभवका वर्णन करता है ।

(१०) **पूर्वपक्षी**—योगियोंकों योग–बलसे असत् ही वस्तुका प्रत्यक्ष होजाता है, वस्तुतः उत्पत्तिसे पूर्व और नाशके अनन्तर वस्तु–सत्ता रहती नहीं । यदि रहती तो दिव्य–ज्ञान–संपन्न देव मुचुकुन्दकों यह कैसे कहते कि (**'प्रजाश्च तुल्य–कालीया**

नाधुना सन्ति कालिताः)' तुह्मारे समयकी प्रजा नष्ट होगई अब नहीं हैं, अतः प्रकट–दशा अप्रकट–दशाकी कल्पना कर वस्तुकों नित्य सिद्ध करना असङ्गत है ।

योगियोंको वर्तमान वस्तुका ही प्रत्यक्ष होता है ।

(१२) **सिद्धान्ती**—यदि योगियोंकों असत् वस्तुका प्रत्यक्ष होता है तो वह प्रत्यक्ष भ्रम है, प्रमाण नहीं होसकता और जो योग, शास्त्र–विहित साधन है, जिससे परमात्माका प्रत्यक्ष होता है उससे भ्रम नहीं होसकता । और **'प्रजाश्च तुल्यकालीया'** इस वचनमें तो सर्व–साधारण–दृष्टिसे जो प्रजा–तिरोभाव प्रतीत होता था उसका बोध कराया है, इसलिये **'अनागतमतीतं'** इस योगिप्रत्यक्ष–बोधक वचनसे प्रमाणित हुई वस्तु–सत्ताका इससे निषेध नहीं होसकता ।

पूर्वपक्षी—यदि वस्तु सर्वदा वर्तमान रहती है तो भूत–भावि–व्यवहार (होगया और होगा यह व्यवहार) कैसे होगा ? और यह व्यवहार केवल लोकमें ही नहीं है, किन्तु **'पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यम्'** (अर्थ–ये सब वर्तमान वस्तु ब्रह्मसे अतिरिक्त नहीं है और भूत भावि वस्तु भी ब्रह्मसे अतिरिक्त नहीं है) इत्यादि अनेक श्रुतियोंमें भी है । इसलिये इसकों अप्रमाण भी नहीं कहसकते, अतः सर्वदा वस्तु–सत्ता सिद्ध नहीं होसकती ।

भूत–भावि–व्यवहारसे सार्वदिक वस्तु–सत्ताका साधन ।

(११) **सिद्धान्ती**—वस्तु–सत्ताकों सार्वदिक माननेसे भूत–भावि–व्यवहार अप्रमाण सिद्ध नहीं होता, प्रत्युत इससे भूत–भावि–व्यवहारकी ही तत्त्वस्पर्शिता और प्रामाणिकता सिद्ध होती है, क्योंकि 'भूत' 'भावी' शब्द धर्म–वाचक हैं और धर्मोंकी स्थिति धर्मियोंके विना रह नहीं सकती, इसलिये धर्मी वस्तु उत्पत्तिके पूर्व और नाशके अनन्तर न रहे तो ये शब्द जिन धर्मोंका बोध कराते हैं उनकी स्थिति असंभव होजाती है और इसका पर्यवसान धर्म और व्यवहारकी असत्यतामें होता है, अतः उक्त धर्मोंकी स्थितिके लिये धर्मी वस्तुकी सर्वदा सत्ता मानना आवश्यक है । और 'पुरुष एवेदं सर्वं' यह श्रुति भी सार्वदिक वस्तु–सत्ता ही कों सिद्ध करती है, क्योंकि **'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'** इस श्रुतिमें जैसे 'इदं सर्वं' इतने अंशसे ही वस्तु–मात्रका बोध होजाता है, ऐसे ही **'पुरुष एवेदं सर्वं'** यहाँ भी 'इदं सर्वं' से ही भूत भविष्यत् वर्तमान वस्तु–मात्रका बोध होसकता है, फिर भी जो **'यद्भूतं यच्च भाव्यम्'** इस अंशसे भूत भविष्यत् वस्तुओंका पृथक् बोध कराया है इसका यही तात्पर्य है कि प्रत्यक्ष प्रतीत न होनेसे जिनमें साधारण–श्रेणीके मनुष्योंकी असद्–बुद्धि होती है वे भूत भावी वस्तुएँ भी ब्रह्म–स्वरूपा हैं असद् नहीं है । और इसीसे यह भी प्रमाणित होता है कि सब वस्तु-

ओंके नित्य होनेपर भी अवस्था—विशेष—बोधक भूत—भावि—व्यवहार बाधित नहीं होसकता, अतः सार्वदिक वस्तु—सत्ता माननेमें कोई आपत्ति नहीं है ।

पूर्वपक्षी—'भूत' 'भावी' शब्द धर्म—वाचक हैं इसमें कोई प्रमाण नहीं । व्यवहारमें सभी लोग जिस वस्तुके साथ प्रागभावका (उत्पत्तिसे पूर्व वर्तमान अभाव) सम्बन्ध होता है उसे 'भावी' कहते हैं और जिस वस्तुके साथ ध्वंसाभावका सम्बन्ध होता है उसे 'भूत' कहते हैं । और **'पुरुष एवेदं सर्वम्'** यह श्रुति भी राग, द्वेष आदि दोषोंकी निवृत्ति हो और चित्त शुद्ध हो, इसके लिये भूत भविष्यत् वर्तमान वस्तुओंमें ब्रह्म—दृष्टि रखनेका उपदेश करती है, अतः सार्वदिक वस्तु—सत्ता, भूत—भावि—व्यवहार या श्रुति किसीसे भी प्रमाणित नहीं होसकती ।

सिद्धान्ती—प्रागभाव और ध्वंसका जो सम्बन्ध है यह भी धर्म है, अपने धर्मी प्रागभाव, ध्वंस और इनके प्रतियोगी घट पट आदि पदार्थ दोनोंमें रहता है, यदि धर्मी घट पट आदि पदार्थ उत्पत्तिके पूर्व और नाशके अनन्तर न रहेंगे तो इसका भी रहना असम्भव होजायगा, क्योंकि यह केवल एकमें नहीं रहसकता, इसलिये सार्वदिक वस्तु—सत्ता मानना तो फिर भी आवश्यक है ।

और जगत्में ब्रह्म—दृष्टि करनेका उपदेश तो तुह्मारे मतानुसार जैसे **'पुरुष एवेदँ सर्वं'** यह श्रुति करती है, ऐसे ही **'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'** यह भी करती है, फिर भी जो **'पुरुष एवेदं सर्वं'** इसीमें भूत—भव्योंका पृथक् वर्णन किया है इसका तात्पर्य, जो हमने प्रथम कहा है वही है, इसलिये यहाँ ब्रह्म—दृष्टिका उपदेश मानना असङ्गत है ।

भावित्व भूतत्व धर्मोंका आधार सूर्यकी गति तथा इससे उपलक्षित काल है ।

पूर्वपक्षी—भूत और भावी ये कालके भेद हैं और काल—भेद सूर्यकी गतिसे सम्बन्ध रखते हैं, इसलिये भावित्व, भूतत्व सूर्यकी गतिमें रह सकते हैं, घट पट आदि पदार्थोंमें नहीं रह सकते । अत एव केवल इनकी स्थितिके लिये घट पट आदि पदार्थोंकी सर्वदा सत्ता स्वीकार करना अनावश्यक है ।

सिद्धान्ती—जिसमें भावित्व भूतत्व धर्म मानते हो वह सूर्यकी गति प्रागभाव और ध्वंसके समयमें भाविनी है भूता है या वर्तमाना है ? यदि भाविनी है, तो उसमें भूत—प्रतीति भी होनी चाहिये, क्योंकि भूतत्व भी उसमें रहता है । ऐसे ही यदि भूता है तो भावि—प्रतीति भी होनी चाहिये । भावित्व भावि—गतिमें रहता है और भूतत्व भूत—गतिमें रहता है यह तो कह नहीं सकते, क्योंकि—तुह्मारे मतके अनुसार प्रागभाव और ध्वंसके समयमें भूत—भावि—गतियां विद्यमान नहीं हैं, इसलिये उनमें

भावित्व-भूतत्व रहेंगे कैसे ?। यदि वह गति वर्तमाना है तो उसे भाविनी और भूता भी कहना चाहिये, क्योंकि पूर्वोक्तानुसार भावित्व भूतत्व भी उसमें रहते हैं। और इन गतियोंसे उपलक्षित कालमें भी ऐसा ही विपरीत-व्यवहार होना चाहिये, क्योंकि कालकों भी भूत भावी या वर्तमान कहनेमें उक्त गति ही आधार है।

पूर्वपक्षी—पट (वस्त्र) तन्तुओंसे बनता है, इसलिये तन्तु कारण हैं, और पट कार्य है, इन दोनों कार्य-कारणोंका जो सम्बन्ध है उसे समवाय कहते हैं। यह समवाय तन्तु और पट दोनोंमें रहता है और पट भी तन्तुओंमें रहता है। जैसे पट और समवाय ये दोनों तन्तुओंमें रहते हैं, ऐसे ही कालमें भी रहते हैं, क्योंकि काल सबका आधार है, परन्तु केवल तन्तुओंमें ही पटकी 'समवाय' सम्बन्धसे प्रतीति होती है और कालमें नहीं होती, इसी प्रकार भावित्व भूतत्व सूर्यकी गति या कालमें भले ही रहें, परन्तु उनमें भावि-भूत-प्रतीति नहीं होसकती। भावि-भूत-प्रतीति तो प्रागभावके और ध्वंसके जो प्रतियोगी हैं उन्हींमें होगी।

सिद्धान्ती—पटके दृष्टान्तसे तुह्मारी स्वार्थ-सिद्धि नहीं होसकती, क्योंकि पट, समवाय सम्बन्धसे तन्तुओंमें रहता है और कालिक-सम्बन्धसे कालमें रहता है—इस प्रकार दोनो आधारोंमें भिन्न २ सम्बन्धसे रहता है—इसी कारण दोनोंमें समान प्रतीति नहीं होती, परन्तु तुह्मारे मतमें भावित्व-भूतत्वोंका स्वरूप प्रतियोगित्व है—जिसे कि स्वरूप-सम्बन्ध कहते हैं—और स्वरूप-सम्बन्ध स्वरूपात्मक होनेसे अपनी आधेय-रूपसे प्रतीति करानेके लिये अन्य किसी सम्बन्धकी अपेक्षा नहीं करता है—सर्वत्र स्व-स्वरूपसे ही रहता है—इसलिये भावित्व भूतत्वोंकी स्थिति घट पट आदि पदार्थों में और कालमें केवल एक स्वरूपात्मक सम्बन्धसे ही मान सकते हैं, दोनों आधारोंमें पृथक् २ सम्बन्ध-भेदकी कल्पना नहीं कर सकते। अत एव घट पट आदि पदार्थोंके समान कालमें भी भावी-भूत-प्रतीतिका होना तुह्मारे मतके अनुसार सर्वथा अनिवार्य है।

पूर्वपक्षी—यद्यपि भावित्व-भूतत्व, घट-पट आदि पदार्थोंमें और कालमें स्वरूपात्मक सम्बन्धसे ही रहते हैं, परन्तु इनका घट-पटादिकोंमें घट-पट-स्वरूप सम्बन्ध है और कालमें काल-स्वरूप सम्बन्ध है, इसलिये कालमें भावि-भूत-प्रतीति नहीं होती, क्योंकि भावि-भूत-प्रतीति करानेबाला जो बिशेष घट पटादिकोंके स्वरूपमें है वह कालमें नहीं है।

सिद्धान्ती—तुह्मारे मतके अनुसार तो प्रागभाव और ध्वंसके समयमें भावि-भूत घटोंका स्वरूप ही विद्यमान नहीं है, अतः उस स्वरूपमें रहनेवाला विशेष भावि-भूत-प्रतीति करानेमें कैसे समर्थ होगा ? और ऐसे विशेषके माननेमें प्रमाण ही क्या ?

भाविभूतप्रतीति-कारक धर्म विशेषकी कल्पना।

पूर्वपक्षी—भावित्व-भूतत्वोंकी घट-पटादि पदार्थोंमें और कालमें स्थिति समान है, परन्तु भावि-भूत-व्यवहार जो घटादिकोंमें ही होता है और कालमें नहीं होता है यही व्यवहारका होना, न होना ऐसे योग्य विशेषकी कल्पना कराता है जो अन्य किसी सम्बन्धकी अपेक्षा न करता हुआ भावि-भूत प्रतीति करादे।

सिद्धान्ती—ऐसे विशेषकी कल्पना किसमें कराता है? भावि-भूत-घटपटादि-पदार्थोंके स्वरूपमें, या उनके प्रागभाव ध्वंसोंमें, अथवा कालमें? उक्त घट-पटादिकोंमें करवाता है यह तो कह नहीं सकते, क्योंकि वे विद्यमान नहीं हैं। प्रागभाव और ध्वंस यद्यपि विद्यमान हैं, परन्तु इनमें रहनेवाला विशेष इन्हींमें भावि-भूत-प्रतीति करा सकता है, घटादिकोंमें नहीं करा सकता। यदि घटादि-पदार्थ उक्त अभावोंके सम्बन्धी हैं इसलिये इनमें भी करवाता है तो तुह्मारे मतके अनुसार काल भी वैसा ही सम्बन्धी है इसलिये उसमें भी करवाना चाहिये। और इसी आपत्तिके कारण कालमें भी विशेषकी कल्पना नहीं होसकती।

पूर्वपक्षी—जैसे घटत्वादि-जातियां घटादि-पदार्थोंमें रहती हैं, औ प्रलयके समय जब घटादि-पदार्थ नष्ट होजाते हैं तब कालमें भी रहती हैं, तथापि असाधारण-धर्म घटादि-पदार्थोंकी ही मानी जाती है और घटादि-पदार्थोंमें जैसी प्रतीति कराती है वैसी कालमें नहीं कराती, ऐसे ही यह विशेष भी घटादि-धर्म है भूत भावि दशामें घटादि पदार्थोंके विद्यमान न होनेसे कालमें रहता है, तथापि भूत-भावि-प्रतीति घटादि-पदार्थोंमें ही करवाता है, कालमें नहीं करवाता।

सिद्धान्ती—यह विशेष नित्य है या अनित्य? यदि नित्य है तो वर्तमान घटादि-पदार्थोंमें भी भावि-भूत-प्रतीति होनी चाहिये, यदि अनित्य है तो तुम ऐसे किसी अन्य अनित्य धर्मको नहीं मानते जो अपने धर्मिके विना कालमें रहता हो, अतः दृष्टान्तके न होनेसे इसकी भी धर्मिके विना स्थिति कालमें नहीं मान सकते।

पूर्वपक्षी—दृष्टान्तको सब अंशोंमें समान होनेकी कोई आवश्यता नहीं है, वस्तु-सिद्धिमें जितने अंशका उपयोग हो उतना योग्य होना चाहिये। हमें यहाँ केवल यही सिद्ध करना है कि 'भावि-भूत-प्रतीति करानेवाला धर्म-विशेष, अपने धर्मी घटादि-पदार्थोंके विना भी कालमें रह सकता है' और इसकी सिद्धिके लिये 'घटत्वादि-जातियाँ अपने धर्मी घटादि-पदार्थोंके विना भी कालमें रहती हैं, बस इतना ही दृष्टान्तका अंश पर्याप्त है, अतः जातियोंकी नित्यता दृष्टान्त होनेमें बाधिका नहीं होसकती।

सिद्धान्ती—घटादि धर्मियोंके विना भी कालमें घटत्वादि-जातियोंकी सत्ताको उनकी नित्यता मनाती है, क्योंकि यदि न मानें तो उनकी नित्यता नहीं रह सकती,

परन्तु यह भावि-भूत-प्रतीति करानेवाला धर्म-विशेष तो अनित्य है, इसलिये धर्मिके विना कालमें इसकी सत्ता प्रमाणित नहीं होसकती ।

और यदि ऐसे धर्म-विशेषका भी आधार काल है तो असत् वस्तुका भी आधार काल क्यों न माना जाय । क्योंकि, जैसे यह विशेष भावात्मक अनित्य वस्तु है, तथापि किसीमें समवाय-सम्बन्धसे नहीं रहता है, ऐसे ही शशशृङ्गादि असत् वस्तु भी किसीमें 'समवाय' सम्बन्धसे नहीं रहती है, इसलिये वस्तुतः इसके और उसके स्वरूपमें कुछ भी अन्तर हीं न रहा । और इस विशेषकों माननेकी अपेक्षा तो भावि-भूत पदार्थोंकी सत्ता मान लेना ही अधिक श्रेष्ठ है, क्योंकि तुह्मारे लिये असत्की सत्ता मानना तो उभयत्र तुल्य है, परन्तु एक ऐसे विलक्षण पदार्थकी कल्पना न करना पडेगा यह लाघव है । यदि '**प्रजाश्च तुल्य-कालीयाः**' इस वचनके विरोध-भयसे असत्की सत्ता नहीं मान सकते हो तो इस विशेषकी भी सत्ता मत मानो, क्योंकि यह भी वैसा ही है ।

पूर्वपक्षी-यद्यपि उक्त धर्म-विशेष अनित्य होते हुए भी किसी में समवाय सम्बन्धसे नहीं रहता है, तथापि भूत-भावि-प्रतीति करानेमें उपयुक्त है, इसलिये इसे असत् नहीं कह सकते, क्योंकि शश-शृङ्गसदृश असत् पदार्थका कभी व्यवहारमें उपयोग नहीं होता । अत एव इस विशेषकों माननेमें '**प्रजाश्च तुल्यकालीया**' इस वचनका भी कोई विरोध नहीं है। और धर्मी घटादि-पदार्थोंके विद्यमान न होनेसे कालमें इसकी सत्ता मानें सिवा और कोई गति नहीं है, इसलिये अवश्य मानना ही चाहिये ।

सिद्धान्ती-तुह्मारा कल्पित धर्म-विशेष ही भावि-भूतप्रतीति कराता है, इसमें तो कुछ प्रमाण नहीं है, भावि-भूत-प्रतीति तो हमारे कथनानुसार पदार्थोंकी सर्वदा सत्ता माननेसे भी होसकती है । अतः तुह्मारे धर्मविशेष और असत् पदार्थमें कुछ भी भेद नहीं है, इससिये इसके द्वारा तुम अपने धर्म-विशेषकी सत्यता सिद्ध नहीं कर सकते ।

पूर्वपक्षी-सर्वदा वस्तु-सत्ता माननेसे भावित्व-भूतत्व धर्मोंकी निराधारताका अवश्य परिहार होगया, परन्तु भूत-भावि-व्यवहारकी प्रामणिकता सिद्ध नहीं हुई, क्योंकि सर्वदा वर्तमान रहनेवाली वस्तुकों भूत या भावी कहनेमें जो कारण है वह कुछ भी स्पष्ट नहीं हुआ है । अतः-भावि भूत प्रतीतिकी सिद्धिके लिये फिर भी हमारे अभिमत धर्म-विशेषका स्वीकार करना आवश्यक ही है ।

सिद्धान्ती-आविर्भाव-तिरोभावोंके सम्बन्धसें जो पदार्थोंके अवस्थाविशेषोंका हमको अनुभव होता है उसीकी प्रतीति करानेके लिये भूत भावि वर्तमान शब्दोंका प्रयोग किया जाता है, जैसे-आविर्भावसे कुछ समय पूर्व पदार्थकों भावी कहते हैं और

आविर्भावके अनन्तर, तिरोभावसे पूर्व वर्तमान कहते हैं और तिरोभावके अनन्तर भूत कहते हैं, इस प्रकार प्रकटावस्थामें वर्तमान–व्यवहार और अप्रकटावस्थामें भूत–भावि–व्यवहार दोनों भी निर्विघ्न होसकते हैं, अतः इनके लिये असत्तुल्य धर्म–विशेषको स्वीकार करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है ।

भाविभूतप्रतीति–कारक विशेषके स्वरूपका विचार ।

और यदि ठीक विचार किया जाय तो सर्वदा वस्तु–सत्ता मानें विना यह धर्म–विशेष भी सिद्ध नहीं होसकता, क्योंकि इसका स्वरूप 'अन्य किसी सम्बन्धके विना ही भावि–भूत–प्रतीति करानेकी योग्यता' यही तुम मानते हो और यह अनेक–पदार्थ–स्वरूप अनित्य व्याप्य (परिच्छिन्न) धर्म है, भावि–घटमें 'भावि–प्रतीति–कारक–योग्यता' भूत–घटमें 'भूत प्रतीति–कारक–योग्यता' इस प्रकार भिन्न २ रूपसे अनन्त पदार्थोंमें रहता है, अतः जैसे असंख्य घट व्यक्तियोंकी परिचायिका (पहिचान करानेवाली) एक घटत्व जाति है, जिसका एक घट व्यक्तिमें परिचय होनेसे मनुष्य असंख्य घटोंको पहचान लेता है, ऐसे ही इस असंख्य पदार्थोंमें रहनेवाली 'भावि–भूत–प्रतीति–कारक योग्यता' का भी कोई परिचायक अपेक्षित है, क्योंकि परिचायकके विना किस २ वस्तुमें भावि–भूत–प्रतीति–योग्यता है और किसमें नहीं है यह अनुगम ही नहीं होसकता, परन्तु इसका परिचायक तुम अपने मतानुसार किसीको नहीं बता सकते, क्योंकि भावित्व–भूतत्वोंके स्वरूप और आधारका निर्णय नहीं हुआ है, इसलिये ये परिचायक हो नहीं सकते । और यह विशेष अनेकपदार्थ–समूह–स्वरूप है इसलिये इसमें अन्य किसी व्यापक धर्मकी कल्पनाका संभव नहीं है । यदि अन्य कोई गति न होनेसे वस्तु–सत्ताको ही परिचायिका मानते हो तो वस्तु–सत्ताको सार्वदिक मानना आवश्यक होगया, क्योंकि उत्पत्तिके पूर्व, नाशके अनन्तर विद्यमान रहें विना वस्तु–सत्ता उस समयमें रहनेवाली भावि–भूत प्रतीति कारक योग्यताकी परिचायिका नहीं होसकती । अतः सार्वदिक वस्तु–सत्ता मानना सर्वथा आनिवार्य है ।

और सार्वदिक वस्तु–सत्ताके सिद्ध होनेपर भी तुह्मारा धर्म–विशेष तो अपनी स्वरूप–महिमासे स्वयं ही सिद्ध नहीं होता, क्योंकि इसके स्वरूपमें 'अन्य किसी सम्बन्धके विना' इतना अंश बिलकुल गोलमाल है, इसका एक अर्थ तो यह होसकता है कि 'स्वरूप सम्बन्धसे अतिरिक्त सम्बन्धके विना ।' यदि यह है तो बडी आपत्ति है, क्योंकि 'स्वरूप' सम्बन्ध स्वरूपात्मक है और यहां स्वरूप तुम भावि–भूत–पदार्थोंका ही ले सकते हो, इसलिये सबका सार यह निकला कि उक्त धर्म–विशेष भावि–भूत पदार्थोंके स्वरूप ही को सम्बन्ध बनाकर उनमें भावि–भूत–प्रतीति कराता है, और

यह किसी प्रकार संभव नहीं है, क्योंकि जो भावि–भूत पदार्थोंका स्वरूप स्वयं ही विद्यमान नहीं है वह सम्बन्ध बनकर भावित्व–भूतत्व–प्रतीति कैसे करा सकेगा।

और भूत–भावि–पदार्थोंका स्वरूप, सम्बन्ध है इसमें भी क्या प्रमाण? क्योंकि संयोग–समवायोंके समान वस्तु–स्वरूप सर्वत्र तो सम्बन्ध–रूपसे रहता ही नहीं, जहाँ सम्बन्धका कार्य करता है वहाँ उसे सम्बन्ध मानते हैं और यहाँ भावित्व–भूतत्व–प्रतीति करानेके सिवा और कोई सम्बन्धका कार्य नहीं है, अतः उक्त–वस्तु–स्वरूप जब भावि–भूतत्व–प्रतीति करावेगा तब सम्बन्ध सिद्ध होगा, इस समय तो भावि–भूतत्व–प्रतीति–कारक विशेष ही असिद्ध है, फिर भावि–भूतत्व–प्रतीतिके अनन्तर सिद्ध होनेवाले सम्बन्धकी बात ही क्या?, अतः ऐसे असिद्ध सम्बन्धको भावि–भूतत्व–प्रतीति–कारक उक्त विशेषके स्वरूपमें कहना प्रमादमात्र है।

'अन्य किसी सम्बन्धके विना' इसका दूसरा अर्थ यह होसकता है कि लौकिक—नयन नासिका आदि इन्द्रिय, सामान्य–लक्षणा और ज्ञान लक्षणा, अलौकिक–योग–बल आदि. जितने ज्ञानके साधन हैं उन सभी के सम्बन्धके विना। यदि यह तुमको अभिप्रेत है तो यह और पूर्वोक्तसे भी अधिक निकृष्ट है, क्योंकि जिसके साथ किसी भी ज्ञान–साधनका सम्बन्ध ही न हो ऐसी कोई ईश्वरकी सृष्टिमें वस्तु ही नहीं है, इसलिये यह किसीकों विश्वसनीय नहीं होसकता कि धर्म–विशेष किसी भी ज्ञान–साधनकी सहायता न लेता हुआ भावि–भूतत्व–प्रतीति करा देता है।

यदि सब ज्ञान–साधनोंके सम्बन्धका निषेध नहीं है, कुछका है तो 'अन्य किसी सम्बन्धके विना भावि–भूतत्व–प्रतीति–कारक–योग्यता' यह स्वरूपवर्णन, जिनका निषेध नहीं है, उनका भी परिचायक होजायगा, केवल तुम्हारे कल्पित विशेषका ही न होगा। इन उक्त दो अर्थोंके सिवा और कोई तीसरा अर्थ पूर्वोक्त धर्म–विशेषके स्वरूपवर्णनका हो नहीं सकता, इसलिये ऐसे धर्म–विशेषको स्वीकार करना सर्वथा अयोग्य है।

भावित्व–भूतत्वोंका सन्निकर्ष।

पूर्वपक्षी—तुम्हारे मतके अनुसार भी तो भावित्व–भूतत्वोंके साथ किसी ज्ञान–साधनका सम्बन्ध संभव नहीं है, क्योंकि इनके आधार ही अप्रकट हैं। अतः इनकी प्रतीति करानेवाला तुमको भी कोई मानना आवश्यक होगा और जिसको मानोगे उसका स्वरूप हमारे उपर्युक्त स्वरूपसे भिन्न नहीं होसकता। अतएव जो दोष तुमने हमको दिखाये हैं वे तुम्हारे लिये भी तय्यार हैं।

सिद्धान्ती—वाह! वाह! आपने यह कैसे समझा कि हमारे मतके अनुसार कोई सम्बन्ध ही संभव नहीं है?, भावि–भूत वस्तुओंका योगियोंको प्रत्यक्ष होता है यह तो

हम प्रथम **'अनागतमतीतं च'** इस श्लोकके द्वारा प्रमाणित कर चुके हैं. और इसीसे भावि-भूत वस्तुओंमें रहनेवाले भावित्वभूतत्वोंका योगियोंको प्रत्यक्ष होता है यह भी सिद्ध होजाता है। इसके अतिरिक्त प्राकृत लोगोंको भी 'इन्द्रिय-संयुक्त-समवेत-समवाय' सम्बन्धसे भावित्व-भूतत्वोंका प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि शास्त्रीय-प्रमाणोंसे और इनके पृष्ठ-गत अनुमान-तर्कोंसे वस्तु आविर्भावसे पूर्व और तिरोभावके अनन्तर कारण-रूपमें रहती है यह सिद्ध हो गया है, और इन्द्रिय-संयोगसे उपादान कारणका प्रत्यक्ष होता ही है। अतः इन्द्रिय-संयुक्त उपादान कारणमें 'समवाय' सम्बन्धसे रहनेवाले भाविभूत कार्योंका 'इन्द्रिय-संयुक्त-समवाय'-सम्बन्ध से प्रत्यक्ष होनेमें कोई आपत्ति नहीं है; जैसा मधुर-रसके सम्बन्धसे अन्धकारमें गुडका प्रत्यक्ष होता है, ऐसा यह भावित्व-भूतत्व-धर्मोंके सम्बन्धसे भावि-भूत कार्योंका सामान्यरूपसे प्रत्यक्ष है। और इन कार्योंके प्रत्यक्ष होनेसे इनमें 'समवाय' सम्बन्धसे रहनेवाले भावित्व-भूतत्वोंका भी 'इन्द्रिय-संयुक्त-समवेत-समवाय' सम्बन्धसे प्रत्यक्ष होना ठीक ही है। अतः हमें स्वरूपको सम्बन्ध माननेकी और वैसे असत्तुल्य विशेष माननेकी कोई आवश्यकता नहीं है।

एक ही इच्छाके भिन्न २ परस्पर-विरुद्ध अनेक आकार होसकते हैं या नहीं।

(१२) **पूर्वपक्षी**—'आविर्भावके पूर्व और तिरोभावके अनन्तर वस्तु कारण-रूपमें रहती है' यह तो तब कह सकते हो जब कि आविर्भाव-तिरोभावोंके स्वरूपका निर्णय हो गया हो, परन्तु अभी तो यही निर्णय नहीं हुआ है, क्योंकि तुमने प्रथम "अमुक वस्तु अमुक समयमें, अमुक देशमें प्रकट हो और अमुक वस्तु तिरोहित हो" ऐसे, परमात्माकी इच्छाके प्रतिवस्तु भिन्न २ विशेष आकार बताये हैं और एक ही इच्छाके ऐसे परस्पर-विरुद्ध अनेक आकार हो नहीं सकते।

यदि उक्त इच्छाको प्रतिवस्तु भिन्न मानते हो तो वस्तुओंके अनन्त होनेसे इच्छाओंको भी अनन्त मानना आवश्यक होगा, इसलिये ऐसे व्यर्थ विस्तारकी अपेक्षा तो पूर्वोक्त भूतत्व-भावित्व-प्रतीति-कारक एक विशेष मान लेना ही श्रेष्ठ है।

और परस्पर-विरुद्धाकार ऐसी अनन्त इच्छा परमात्मामें सर्वदा नहीं रह सकती, इसलिये इच्छाओंको अनित्य भी मानना पडेगा, जिससे तुम्हारा सभी नित्य है यह सिद्धान्त ही नष्ट होजायगा। अतः आविर्भाव-तिरोभावोंका जो तुमने प्रथम स्वरूप दिखाया है यह सर्वथा असङ्गत है।

और सार्वदिक-वस्तु-सत्ताके विषयमें भी प्रथम तुमने शास्त्रीय प्रमाण, अनुमान, या तर्क, कुछ नहीं कहा है, इसलिये "शास्त्रीय-प्रमाण और इनके पृष्ठ-गत अनुमान तर्क" यह कथन भी व्यर्थ है।

सिद्धान्ती—सृष्टिके समय ब्रह्मने, मैं तेजःस्वरूप होजाउं, जल होजाऊं, पृथ्वी होजाऊं ऐसी पृथक् २ इच्छा प्रकट न कर सर्ववस्तु-सम्बन्धिनी एक आविर्भावेच्छा प्रकट की है, इसका परिचय **'सोऽकामयत एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय'** (अर्थ-परमात्माने इच्छा की कि मैं भिन्न २ प्रकारोंसे अनेक-रूप होजाउं) इस श्रुतिके द्वारा मिलता है। ऐसे ही **'हन्त तिरोऽसानि'** इस श्रुतिके द्वारा तिरोभावेच्छा भी एक ही है यह सिद्ध होता है, अतः इनको वस्तु-भेदसे अनन्त नहीं मान सकते।

और परमात्मा भिन्न २ प्रकारकी जिन २ वस्तुओंके द्वारा बहु-रूप होनेकी इच्छा करता है उनके विशेष स्वरूपोंको जाने विना तो ऐसी इच्छा कर ही नहीं सकता है। लोकमें देखते हैं कि आगे जिस कार्यके करनेकी इच्छा हो उसका विशेष-स्वरूप कर्ताके प्रथम ध्यानमें रहता है। और लौकिक कर्ताके लिये तो कदाचित् यह भी संभव है कि प्रथम सामान्य-ज्ञानसे कार्य करनेमें प्रवृत्त होजाय और अनन्तर विशेष-ज्ञान संपादन करता रहै, परन्तु परमात्माके लिये यह संभव नहीं है, क्योंकि परमात्माका ज्ञान नित्य है, इस प्रकारका ज्ञान परमात्माको प्रथम नहीं था और अब है यह कह नहीं सकते। इससे यह सिद्ध होता है कि परमात्माके नित्य-ज्ञानमें विशेष २ रूपसे विद्यमान रहनेवाली जो वस्तुएं हैं उनके ही साथ उक्त इच्छाका भी सम्बन्ध है, इसलिये इसके भिन्न २ प्रकारके अनेक आकार मानना अवश्य-प्राप्त है। जैसे परमात्माका उक्त ज्ञान अनेक भिन्न २ प्रकारके आकारोंसे सम्बन्ध रखता है, तथाऽपि उसको तुम एक मानते हो, ऐसे ही यह इच्छा भी अनेक आकारोंसे सम्बन्ध रखती है, तथापि इसको एक मानना आवश्यक है, क्योंकि वैदिक पदार्थोंके स्वरूपका परिचय वेदसे ही होता है, इसलिये जैसा वेद कहे वैसा आस्तिक-मात्रको स्वीकार करना आवश्यक है।

अत एव वस्तु-सत्ताको सार्वदिक प्रमाणित करनेके लिये **'पुरुष एवेदं सर्वम्'** **'अनागतमतीतं च'** इत्यादि प्रमाण जो प्रथम दिखा दिये थे वे ही पर्याप्त थे, अनुमान-तर्कोंकी कोई विशेष आवश्यकता नहीं थी, तथापि शङ्का-शीलोंके सन्तोषके लिये भूत-भावि-व्यवहार-मूलक अनुमान भी सूचित कर दिया है। सूचित अनुमानका आकार इस प्रकार है—"भावि-पदार्थ और भूत-पदार्थ भावि-भूत-शब्दोंसे व्यवहार करनेके समय भी विद्यमान हैं, क्योंकि उनमें रहनेवाले भावित्व-भूतत्व-धर्मोंका अनुभव होरहा है।"

वस्तु सर्वदा रहती है।

इसके अतिरिक्त, वस्तु-सत्ताको सार्वदिक प्रमाणित करनेके लिये सांख्य-शास्त्रने भी कई अनुमान-तर्कोंका उपन्यास किया है जिनमेंसे कुछ प्रकृतोपयोगी यहां दिखाये जाते हैं—

(११) (१) उत्पत्तिसे पूर्व भी वस्तुको सत् (विद्यमान) मानना चाहिये, क्योंकि जैसे गधा घोडा नहीं बन सकता, ऐसे ही असत् सत् (विद्यमान) नहीं होसकता।

(२) उत्पत्तिसे पूर्व वस्तुकी सत्ता उपादान कारणमें मानना चाहिये, जैसे घटकी सत्ता मृत्तिकामें, क्योंकि जो वस्तु जहां नहीं रहती है वह वहांसे उत्पन्न नहीं होती, जैसे वालुकामेंसे तैल।

(३) वस्तु जहां नहीं रहती है वहांसे भी यदि निमित्त कारण (जैसे कुम्भकार दण्ड आदि) उसको अपने सामर्थ्यसे उत्पन्न कर सकते हैं तो सभी वस्तुएं सर्वत्र उत्पन्न होनी चाहिये।

(४) वस्तुतः उपादान कारणसे कार्य भिन्न नहीं होते, इसलिये कारण सत् है तो कार्यको भी सत् ही मानना चाहिये।

इसी सार्वदिक वस्तु—सत्ताका कारण—कथन—पूर्वक और भी अधिक स्पष्टीकरण, महाभारत आश्रमवासिक पर्वके ३२ वें अध्यायकी एक कथासे होता है जिसका सारांश इस प्रकार है—

(१२) भूभार—हारी हरिकी इच्छासे महाभारतके समरमें अपने दल—बल सहित अखिल कौरव—कुल जब कालकी गालमें लीन होगया, तब शेष रहे धृतराष्ट्र, गान्धारी कुन्ती आदि शोकसे अत्यन्त ही विकल हुए और शोक—शान्तिकी इच्छासे भगवान् वेद—व्यासके आश्रममें गये। वहां वेद—व्यासजीने प्रथम तो उनको अनेक प्रकारके उपदेश दिये, परन्तु अनन्तर धृतराष्ट्रके और कुन्तीके प्रार्थनानुसार शोक—शान्तिके लिये महाभारतमें मरे हुए पुरुषोंके पुनः प्रदर्शनको उपयुक्त समझा, और धृत—राष्ट्र आदि सब लोगोंसे कहा कि गङ्गास्नान कर रातको आश्रममें आना। तब सब लोग उस समय बिदा हुए और रातको स्नान कर व्यासजी के आश्रममें पहुंचे। वहां जाते ही प्रथम तो भगवान् व्यासने अन्धे महाराजके लिये दिव्य चक्षु प्रदान किये, फिर गङ्गास्नान कर सब मृत आत्माओंका आह्वान किया। आह्वान करते ही दुर्योधन, दुःशासन, कर्ण, विकर्ण, शकुनि आदि कुल कौरव—कुल सदलबल जलसे उसी समय प्रकट होगया। धृतराष्ट्र, कुन्ती, पाण्डव आदि सब लोग अपने सम्बन्धियोंको देख कर बडे प्रसन्न हुए। प्रकट हुए लोगोनें भी वह रात्रि विहारमें वहीं व्यतीत की, अनन्तर विमानोंमें बैठ २ कर यथा—स्थान प्रस्थान किया।

इस कथाको वैशम्पायनके मुखसे जब जनमेजयने सुनी तो उसकी भी तुह्मारे समान सार्वदिक वस्तु—सत्तामें श्रद्धा नहीं हुई. और उसने वैशम्पायनसे पूछा कि गुरु—महाराज ! यह मृत पुरुषोंका पुनः अपने स्वरूपमें आना तो असंभव मालूम होता है।

तब इसके आगे वैशम्पायनने कहा कि जीवोंके शरीर और आकृतियां जिन कर्मोंकी प्रेरणासे जिन पञ्च महाभूतोंके द्वारा बनती हैं वे कर्म और पञ्च महाभूत—पृथिवी, जल आदि—सब नित्य हैं, अत एव इनसे बने हुए शरीर और शरीरोंकी आकृतियां भी नित्य हैं। जीवात्माओंको तो प्रायः सभी शास्त्र नित्य कहते हैं, इसलिये इनके विषयमें तो कोई संशय ही नहीं होसकता और ये जीवात्मा शरीर आकृतियां आदि सब नित्य हैं, इसीलिये सर्वदा विद्यमान रहते हैं। अतः मृत पुरुषोंके पुनर्दर्शन होनेमें केवल इनके परस्पर सम्बन्ध होनेकी अपेक्षा है, वह सम्बन्ध परमात्माकी इच्छासे जब होजाता है तभी मृतपुरुष, जिनको परमात्मा दिखाना चाहता है उनको दीख जाते हैं। यहां भी नारायणावतार भगवान् वेद—व्यासने धृतराष्ट्रादिकोंके लिये मृत कौरवोंको दिखाना चाहा, इसलिये उनके तपःप्रभावसे प्रकट हुए वे कौरव अपने पूर्व शरीरोंमें प्रविष्ट होकर दीख गये।'

शरीरको आत्मा मानना ही शरीर—लाभका कारण है।

इतना कहकर अनन्तर शरीर—प्रवेशके स्वरूपका परिचय देते हुए बताया कि "शरीरको आत्मा मानना ही सब लोगोंके शरीर—प्रवेशका कारण है, केवल अन्तर इतना ही है कि संसारी जीव मोह—वश शरीरमें आत्माऽभिमानका आरोप करते हैं, इसलिये उनका शरीरको आत्मा मानना मिथ्या है, परन्तु मुक्त पुरुष '**प्राणन्नेव प्राणो भवति वदन्नेव वाग्भवति**' (अर्थ—मुक्त पुरुष श्वास लेता हुआ भी श्वासरूप है, बोलता हुआ भी वाणीरूप है) इस श्रुतिके अनुसार सर्व—स्वरूप होजाते हैं, इसलिये इनका शरीरको आत्मा मानना वास्तविक है।" तात्पर्य यह है कि ज्ञानी या अज्ञानी किसीका भी शरीर—प्रवेश असंभव नहीं है।

इतने कथा—भागसे यह सोपपत्तिक स्पष्ट सिद्ध होता है कि वस्तु सर्वदा विद्यमान रहती है, केवल तिरोभाव होजानेसे मनुष्योंकी उसमें असद्बुद्धि होती है।

ऐसे ही भगवान् श्रीकृष्णका प्रभासमें मरे हुए अपने गुरु—पुत्रका लाना, अर्जुनके साथ जाकर भूमा भगवान्के यहांसे द्वारकावासी ब्राह्मणके पुत्रोंका लाना और देवकीजीके अनुरोधसे दानवेन्द्र बलिके पाससे अपने भ्राताओंका लाना भी इस सार्वदिक वस्तुसत्ताका ही समर्थन करता है। अतः वस्तु सर्वदा रहती है, यह मानना सर्वथा आवश्यक है।

पदार्थ प्रवाह—रूपसे नित्य हैं या स्वरूपसे।

पूर्वपक्षी—'**वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्**' (अर्थ—विकार—स्वरूप जगत् नाम—मात्र है—असत्य है—केवल इसका कारण सत्य है) '**क्षीयन्ते चास्य कर्माणि**'

(ब्रह्म—दर्शन होते ही सब कर्म नष्ट होजाते हैं) इत्यादि अनेक वचनोंसे पञ्च—महा-भूत—रचित यह जगत् और जगदन्तर्गत कर्म असत्य प्रमाणित होते हैं इसलिये, महाभारतमें जो मरे थे उनके शव—शरीर जला देनेसे भी नष्ट नहीं हुए, कहीं छिपे पडे थे और वेदव्यासने उनको दिखा दिये यह किसीको विश्वसनीय नही होसकता।

और वैशम्पायन भी अनेक—प्रमाण—विरुद्ध ऐसा नहीं कह सकता कि पञ्च महाभूत, कर्म और इनसे बनी हुई शरीराकृतियां नित्य हैं। जो उसने '**महाभूतानि नित्यानि**' इत्यादि कुछ वचनोंसे नित्यताका प्रतिपादन किया है उसका तात्पर्य इनको केवल प्रवाह—रूपसे नित्य कहना है, और यह इसी प्रकरणके '**अविप्रणाशः सर्वेषां कर्मणाम्**' (अर्थ—सब कर्मोंका नाश नहीं होता) इस वचनसे स्पष्ट होजाता है, क्योंकि कर्मोंको नित्य प्रमाणित करनेके लिये तो '**अविप्रणाशः कर्मणाम्**' (अर्थ—कर्मोंका नाश नहीं होता) इतना ही कथन पर्याप्त था, परन्तु फिर भी 'सर्वेषां' पदका उपन्यास किया है यह इसी तात्पर्यको सूचित करनेके लिये है कि कर्म—प्रवाह नित्य होनेसे सब कर्मोंका कभी नाश नहीं होता। और इसी वचनके समीप '**महाभूतानि नित्यानि**' इत्यादि अन्य वचन हैं, इसलिये उनका भी तात्पर्य पञ्च—महाभूत आदि जड—सृष्टिको प्रवाह—रूपसे नित्य कहना ही है।

और इस नित्यता—वर्णन—पर संपूर्ण प्रकरणसे वैशम्पायनने यह समझाया है कि मृत पुरुषोंके कर्मशेषका और द्रष्टाओंके अदृष्टका आश्रय लेकर भगवान् वेद—व्यासने अपने तपः—प्रभावसे पूर्वशरीर—सदृश मायिक शरीर उत्पन्न किये और उनमें दुर्योधन आदि कौरवोंकी आत्माओंका सम्बन्ध करा दिया। अतः तुम्हारे अभिप्रायानुसार स्वरूपतः वस्तुको नित्य प्रमाणित करनेमें इसका उपयोग नहीं होसकता। ऐसे ही भगवान् श्रीकृष्णने जो मृतात्माओंके स्वरूप दिखाये थे वे भी श्रीकृष्णकी मायासे ही उत्पन्न थे। इसलिये ये कथाएं भी वस्तुको नित्य प्रमाणित करनेमें सर्वथा अनुपयुक्त हैं।

और परस्पर विरुद्ध भावित्व—भूतत्व—वर्तमानत्व—धर्मोंकी एक ही वस्तुमें सर्वदा स्थिति नहीं होसकती, इसलिये इनको तथा इनके धर्मियोंको भी अनित्य मानना अवश्य—प्राप्त है। अत एव पूर्वोक्त भावि—भूत—व्यवहार मूलक अनुमान तर्कोंका भी उपयोग नहीं होसकता।

सिद्धान्ती—व्यासजीने मायिक शरीर दिखाए होते तो धृतराष्ट्रादिकोंको स्नान करानेकी कोई आवश्यकता नहीं थी, क्योंकि इन्द्रजालखेलकों दिखानेवाला कभी यह नहीं कहता कि द्रष्टा लोग स्नान कर आवें, तब मेरा खेल दीखेगा।

और यदि ये मायिक होते तो इनके साथ इनकी प्रतिव्रता पत्नियोंका विहार करना

संभव नहीं था, क्योंकि मायिक पतिके साथ विहार करनेसे भी पातिव्रत्य नष्ट होजाता है। यह प्रसिद्ध ही है कि जालन्धर-रूप-धारी भगवान् श्रीकृष्णके साथ सम्बन्ध करनेसे जालन्धरकी पत्नीका पातिव्रत्य नष्ट होगया था।

और भगवान् वेद-व्यास भी पातिव्रत्य-भञ्जक ऐसे निकृष्ट कार्यके लिये अनुमति नहीं देसकते ?। इसके अतिरिक्त जनमेजयने जब पूछा कि (**कथं च त्यक्त-देहानां पुनस्तद्रूपदर्शनम्**) नष्ट हुए शरीरोंका पुनर्दर्शन कैसे हुआ तो उस समय वैशम्पायनको यह स्पष्ट उत्तर देना चाहिये था कि ये व्यासजी के दिखाये हुए पूर्व शरीरोंके सदृश मायिक शरीर हैं, वस्तुतः पूर्वके शरीर नहीं हैं, ऐसा न कह कर कर्म, पञ्चमहाभूत, शरीर, आकृतियां नित्य हैं यह क्यों कहा ?, और इससे तुम्हारे मतानुसार जनमेजय उत्तरका क्या अर्थ समझा ?। यदि '**अविप्रणाशः सर्वेषाम्**' इसके द्वारा सब कर्मोंका नाश नहीं है इस कथनका यह तात्पर्य है कि मृत पुरुषोंके प्रारब्ध कर्म कुछ शेष हैं तो महाभूतोंको और शरीराकृतियोंको नित्य कहनेका क्या तात्पर्य है ?, क्या मृत पुरुषोंके शरीराकृतियोंका भी तुम्हारे मतके अनुसार कोई ऐसा अंश शेष है जिसके लिये वैशम्पायनने इनको नित्य कहा है ?। यदि नहीं है तो प्रकृतमें उपयोग न होनेसे केवल प्रवाह-रूपसे नित्य कहना व्यर्थ है। अतः उक्त प्रमाणोंका तात्पर्य-कौरवोंके शरीर आकृतियोंको वस्तुतः नित्य कहना है-यही मान सकते हैं, इसलिये इस प्रकरणमें मायिक वस्तुओंके प्रदर्शनका वर्णन बताना सर्वथा असङ्गत है।

ऐसे ही शेष कथाओंमें भी मायिक-प्रदर्शनका वर्णन नहीं है, क्योंकि यदि होता तो श्रीकृष्णको बालकोंके लानेके लिये भूमा भगवान् और दानवेन्द्र बलिके पास जानेकी कोई आवश्यकता नहीं थी, अर्जुन और देवकीजीके परोक्षमें कहीं भी मायासे बालकोंको उत्पन्न कर दिखा सकते थे। अतः इनसे भी सार्वदिक वस्तु-सत्ता निर्विघ्न सिद्ध होती है।

वाचारम्भण श्रुतिसे जगत् सत्य सिद्ध होता है।

(१४) और '**वाचारम्भणं विकारः**' इस श्रुतिसे जगत्को असत्य प्रमाणित करनेकी चेष्टा करना भी व्यर्थ है, क्योंकि जगत् असत्य है यह इसका अर्थ नहीं है। यदि होता तो भगवान् वेदव्यास इसका अर्थ-बोधक सूत्र—

'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः'

अर्थ-(तद्-अनन्यत्वम्) ब्रह्मका अभेद है (अर्थात् जगत्के साथ) क्योंकि (आरम्भणशब्दादिभ्यः) 'वाचारम्भणं विकारः' इस श्रुति में भेद करनेवाले विकारको नाममात्र कहा है।

ऐसा न बना कर 'तदसत्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' ऐसा बनाते, क्योंकि 'अनन्य,

शब्दका शास्त्रोंमें "अन्य नहीं" यही अर्थ सर्वत्र होता है, असत्य अर्थ कहीं भी नहीं होता। और यह कथन भी सर्वथा अनुपयुक्त है कि ब्रह्म-भिन्न जगत्को निषेधसे असत्य प्रमाणित करनेके लिये 'अन्य नहीं' ऐसा कहा है, क्योंकि वेदार्थ को स्पष्ट करनेके लिये सूत्रोंकी रचना कीगई है, इसलिये इनमें ऐसा अस्पष्टार्थ शब्दप्रयोग नहीं होसकता। अत एव अनन्य शब्दका तात्पर्यार्थ जगत्को मिथ्या कहना नहीं है, किन्तु जगत्को ब्रह्मसे अभिन्न कहना है, और यही अर्थ **'वाचारम्भणं विकारः'** इस श्रुतिका भी है। श्रुति छान्दोग्य उपनिषद्के श्वेतकेतूपाख्यानमें संपूर्ण इस प्रकार है—

यथा सौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्याद्।
वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्॥

अर्थ-(सौम्य) हे शान्त-स्वभाव श्वेतकेतु (यथा) जैसे (एकेन मृत्पिण्डेन) एक मिट्टीके ढेलेसे (सर्वं मृण्मयं) सब मिट्टीकी वस्तुएँ (विज्ञातं स्यात्) मालूम होजाती हैं (विकारः) मृत्तिकाकी वस्तुओंको मृत्तिकासे भिन्न प्रमाणित करनेवाला विकार (वाचारम्भणं) कथनमात्र है-अर्थात् कुछ वस्तु नहीं है-,(नामधेयं) अवस्था-विशेषकी प्रतीति करानेवाले घट, शराव आदि नाम (अर्थात् कारणके हैं) (मृत्तिकेति) घट, शराव, आदि मृण्मय वस्तुएँ मृत्तिकारूप होनेसे (सत्यमेव) सत्य ही हैं।

इस श्रुतिसे पूर्व, उक्त उपनिषद्में **'येनाश्रुतं श्रुतं भवति'** यह प्रतिज्ञा-वाक्य है, इस वाक्यमें एक ब्रह्मका ज्ञान कर लेनेसे सबका ज्ञान होता है यह कहा है, इसके लिये **'यथा सौम्यैकेन'** इससे दृष्टान्त बताया कि जैसे एक मिट्टीका ढेला मालूम करनेसे सब मिट्टीकी वस्तुएँ मालूम होजाती हैं। इसमें भी जब कारणकी अपेक्षा हुई तो **'वाचारम्भणं'**से लेकर **'सत्यम्'** पर्यन्तके भागसे यह बताया कि मिट्टीका ढेला और मिट्टीकी बनी हुई घडा, शंकोरा, पुरवा, कुल्हड आदि वस्तुएँ परस्पर भिन्न नहीं हैं, किन्तु मृत्तिकारूपसे सब एक ही हैं। लोकमें जो यह व्यावहारिक भेद है कि 'मिट्टी लाओ' ऐसा कहनेसे कोई मनुष्य घडेको नहीं लाता और 'घडा लाओ' ऐसा कहनेसे मिट्टीको नहीं लाता यह केवल कथनमात्र है। सबका तात्पर्य यह कि जैसे मृत्तिका और मृत्तिकासे बनी हुई वस्तुओंमें कुछ भेद नहीं है। ऐसे ही ब्रह्म और ब्रह्मसे उत्पन्न हुए जगत्में कुछ भेद नहीं है।

विरोधकी या भेदकी प्रतीतिका होना ईश्वरेच्छाऽधीन है।

(१२) ऐसे इस स्वरूपात्मक जगत्में ब्रह्मने व्यवहारके लिये धर्मोंके आविर्भाव-तिरोभावोंसे वस्तुओंके अनन्त भेद कर दिये हैं। अत एव भावित्व-भूतत्व-वर्तमानत्व यद्यपि सभी वस्तुओंमें सर्वदा रहते है, परन्तु ब्रह्मकी भेद-कारिका इच्छाके नियमनसे सर्वदा सर्वत्र प्रतीत नहीं होते। जहाँ जिस समय जिस धर्मकी प्रतीति ब्रह्म कराना

चाहता है वहाँ उस समय उसी धर्मकी प्रतीति होती है, परन्तु जहाँ एक ही वस्तुमें एक ही समयमें परस्पर विरुद्ध धर्मोंकी प्रतीति करानेकी ब्रह्मकी इच्छा होती है वहाँ वे प्रतीत होते भी हैं, अत एव महाभारतके प्रारम्भमें (**केचिद्विलग्ना दशनान्तरेषु संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः**) जब भगवान् श्रीकृष्णने अर्जुनको विश्वरूप दिखाया था तब अपने मुखमें वर्तमान कौरवोंके भी भावी नाशकी प्रतीति करादी थी। अतः भावित्व—भूतत्व—वर्तमानत्वोंका एक ही वस्तुमें रहना विरुद्ध नहीं है।

(१३) शब्द—प्रामाण्यके प्रसङ्गमें तत्वदीपनिबन्धमें आचार्यचरणोंने जो आज्ञा की है कि 'शब्द और अर्थ दोनों भी ब्रह्मस्वरूप हैं और ब्रह्ममें सब धर्म और सब शक्तियाँ सर्वत्र विद्यमान हैं इसलिये सब शब्द सब अर्थोंका बोध करा सकते हैं और वस्तुओंमें भी सर्वत्र सब धर्म विद्यमान हैं, अतः कोई यदि यह कहे कि अग्नि शीतल है तो यह भी वाक्य अप्रमाण नहीं होसकता, परन्तु शब्दोंकी शक्तियोंके संकोचसे और धर्मोंके तिरोभावसे जगदीश्वरने जो प्रपञ्चमें विचित्रता की है, इसके अनुसार, जबतक पूर्णज्ञान न हो, तबतक वेद, व्याससूत्र, गीता, भागवत आदि पूर्वोक्त प्रमाणोंसे ही संपूर्ण निर्णय करना चाहिये, अखण्ड ब्रह्म—ज्ञान होनेके अनन्तर तो कहीं कुछ विरोध या भेद प्रतीत होता ही नहीं. इसलिये उस समय सभी प्रमाण हैं।' यह भी इसी विषयको प्रमाणित करता है कि वस्तुओंका वस्तुतः परस्पर स्वाभाविक कोई विरोध नहीं हैं, केवल जगदीश्वरकी इच्छासे हुआ है इसलिये ऐच्छिक है। जहाँ उसकी इच्छा अनुकूल होती है वहाँ प्रतीत होता है, सर्वत्र नहीं होता। अतः भावित्व, भूतत्व, आविर्भाव, तिरोभाव, उपलम्भ, अनुपलम्भ आदि धर्मोंकी एकत्र स्थितिमें कोई बाधा नहीं है। अत एव भावि—भूत—व्यवहार—मूलक अनुमान—तर्कोंका भी पूर्वोक्त उपयोग होसकता है। इस प्रकार सार्वेदिक वस्तु—सत्ता सिद्ध होजानेसे **'तत्सत्यम्'** इस श्रुतिकी कही हुई जगत्‌की सत्यता के विषयमें कोई भी आपत्ति शेष न रही।

(जगतको सत्य कहनेवाले वचन)

इसके अतिरिक्त वेद—व्याख्या—रूप पुराणोंमें भी जगत्‌को सत्य कहनेवाले अनेक वचन हैं, जिनमेंसे कुछ प्रसिद्ध वचन यहाँ उद्धृत किये जाते हैं—

'तदेतदक्षयं नित्यं जगन्मुनिवराखिलम्।
आविर्भावतिरोभावजन्मनाशविकल्पवत्॥' इति विष्णुपुराणम्।

अर्थ—संपूर्ण जगत् अविकारी और नित्य है, इसमें जो उत्पत्ति नाश प्रतीत होते हैं ये आविर्भाव—तिरोभाव—स्वरूप हैं।

**'विश्वं वै ब्रह्म तन्मात्रं संस्थितं विष्णुमायया।
यथेदानीं तथा चाग्रे पश्चादप्येतदीदृशम्॥**

अर्थ—जगत् केवल ब्रह्म ही है, विष्णुकी माया—शक्तिसे स्थित है, जैसा अभी है ऐसा ही प्रथम था और पीछे भी ऐसा रहेगा।

(संसार असत्य है, जगत् नहीं)

(१५) पूर्वोक्त अनुमान—तर्कोंसे तथा इन शास्त्र—वचनोंसे जगत् सत्य प्रमाणित होता है इसलिये पुराणोंमें जो कहीं २ जगत्को असत्य कहा है उसको वैराग्यार्थ समझना चाहिये। और कहीं मायिक भ्रमसे प्रतीत हुए वस्तु—स्वरूपोंको (जिन्हें आन्तरालिक सृष्टि कहते हैं) लक्ष्य करके भी जगत्को असत्य कहा है। केवल पुराणोंमें जो संसारको असत्य कहा है वह वास्तविक है, क्योंकि संसार यह नाम केवल अहन्ता और ममताके कारणभूत अभिमानका है, देहेन्द्रियोंका या पञ्च—महाभूत आदि तत्वोंका नहीं है, इसमें प्रमाण **"नैवात्मनो न देहस्य संसृतिः सुविविक्तयोः। अविवेकस्तयोर्यो-साविह तस्यैव संसृतिः।"**

अर्थ—आत्मा और देहके शुद्ध स्वरूपका ज्ञान होनेके अनन्तर संसारका कुछ इनके साथ सम्बन्ध नहीं रहता, क्योंकि आत्माका जो देहेन्द्रियादिकोंके साथ अज्ञान—मूलक अभेदाभिमान है वही संसार है।

यह भागवतके एकादशस्कंधका वचन है।

(संसारकी सृष्टि मायाके द्वारा होती है)

संसारकी सृष्टि भगवान् मायाके द्वारा करते हैं, इसलिये यह मायिक है, भगवद्रूप नहीं है। अत एव असत्य है। और ब्रह्म—ज्ञानसे संसारके बाध होनेका उल्लेख जहाँ हो वहाँ संसारशब्दका अर्थ यही अभिमानात्मक संसार समझना चाहिये, न कि जगत्, क्योंकि अज्ञान—कार्य होनेसे ब्रह्म—ज्ञानके द्वारा इसीका बाध होसकता है, ब्रह्म—स्वरूप जगत्का नहीं होसकता।

(जगत् और संसार भिन्न नहीं है, जगत् असत्य है)

(१४—१५) **पूर्वपक्षी**—भागवतके **'य एष संसारतरुः पुराणः'** इस श्लोकमें जगत्का वृक्षरूपसे वर्णन करते हुए 'संसार' शब्दका प्रयोग किया है. और वर्णनके अन्तमें **"मायामयं वेद स वेद वेदम्"** इससे पूर्वोक्त संसार—शब्दार्थ जगत्को मायामय भी बताया है इसलिये जगत्को असत्य मानना आवश्यक है और इसे संसारसे भिन्न भी नहीं कह सकते। इसके अतिरिक्त **"तस्मादिदं जगदशेषमसत्स्वरूपम्"**

इस वचनमें तो साक्षात् 'जगत्' शब्दसे इस जगत्का बोध कराकर असत्यता प्रमाणित की है इसलिये इसकी असत्यतामें संशय नहीं होसकता ।

और ये सभी वचन वैराग्यार्थ हैं इसलिये जगत्की असत्यता सिद्ध नहीं होती यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि नृसिंहोत्तरतापिनीके नवम खण्डकी **"तदेतज्जड–मोहात्मकमनन्तं तुच्छमिदं रूपमस्यास्या व्यञ्जिका"** (अर्थ–यह जगत् जड है, अज्ञान–स्वरूप है, तुच्छ है, इसके प्रवाहका कभी अन्त नहीं होता और इसको माया प्रकट करती है.) यह श्रुति भी जगत्को मायासे उत्पन्न और तुच्छ बताकर असत्य प्रमाणित करती है. और यह असत्य प्रमाणित करना वैराग्यार्थ नहीं होसकता, क्योंकि पुराण मित्रोंके समान रुचिके अनुसार स्तुति और निन्दाके साथ २ साधकको वेदोक्त अर्थका उपदेश करते हैं इसलिये उनमें किसी अंशका गौण अर्थ होना संभव है, परन्तु वेद राजाज्ञाके तुल्य हैं, ये कभी प्रशंसाके या निन्दाके आशयसे अप्रमाण कुछ नहीं कहते । और हम तो फिर भी तात्पर्य–ग्राहक प्रमाणोंके अनुरोधसे कई अंशोंमें गौण अर्थ मानते भी है, परन्तु तुम तो कुछ नहीं मानते इसलिये उपर्युक्त श्रुतिमें भी नहीं मान सकते । अत एव इसके अर्थका अनुवाद करनेवाले उक्त पुराण–वाक्योंको भी वैराग्यार्थ कहना असङ्गत है । जो वचन जगत् को नित्य कहते हैं उनका आशय प्रवाह–रूपसे नित्य कहना है. इसलिये किसी वचनका विरोध भी नहीं है । अतः पूर्वोक्तानुसार जगत्को ब्रह्ममें जीवाविद्यासे कल्पित और ब्रह्म–ज्ञानसे बाध्य मानना उचित ही है.

(सांख्य–स्वीकृत आन्तरालिकसृष्टि असत्य है, वैदिक सृष्टि नहीं)

सिद्धान्ती—नृसिंहोत्तरतापिनीकी श्रुति जगत्को असत्य नहीं कहती, किन्तु इसमें दृष्टि–गोचर होते हुए भेदके कारणोंको असत्य कह कर इसको ब्रह्मसे अभिन्न प्रमाणित करती है, क्योंकि इससे पूर्व **"न ह्यस्ति द्वैत–सिद्धिरात्मैव सिद्धोऽद्वितीयो मायया ह्यन्यदिव"** (अर्थ–वेदमें द्वैतकी सिद्धि कहीं भी नहीं है, **'एकमेवाद्वितीयम्'** आदि सभी श्रुतियाँ सब प्रकारके भेदोंसे रहित ब्रह्म ही का बोध कराती हैं, ब्रह्म भिन्नसा मायासे प्रतीत होता है) इस श्रुतिमें भेद–प्रतीतिको मायिक कह कर अभेदको वास्तविक बताया है; और इसके अनन्तर भी **'सर्वं सर्वमयं सर्वे जीवाः सर्वमयाः'** इससे जडोंको और जीवोंको सर्वमय बताकर "सब धर्म, सब शक्तियाँ, सब प्रकारकी आकृतियाँ, सभी वस्तुओंमें सदा विद्यमान होनेसे परस्पर कोई भेद नहीं है" यही सिद्ध किया है । अतः इन पूर्वापर वाक्योंके अनुरोधसे **'तदेतज्जडमोहात्मकम्'** इसका भी तात्पर्य अभेद सिद्ध करना ही मान सकते हैं, न कि जगत्को मिथ्या कहना । इसी प्रकार **'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्'** इत्यादि अन्य श्रुतियोंका भी ता-

त्पर्य **'तदनन्यत्व'** सूत्रके अनुसार जगत्कों ब्रह्मसे अभिन्न कहना ही है, प्रकार विशेषसे निषेधकर मिथ्या प्रमाणित करना नहीं है । अत एव **'य एष संसारतरुः पुराणः'** इत्यादि पुराण–वाक्योंको भी वैराग्यार्थ ही मानना ठीक है, क्योंकि पुराण वेदोंके व्याख्यारूप हैं इसलिये उपर्युक्त श्रुतियोंसे विरुद्ध ये वाक्य जगत्को असत्य प्रमाणित नहीं कर सकते ।

और **'य एष संसारतरुः'** इस वचनमें जगत्के लिये 'संसार'–शब्दके प्रयोग करनेका आशय तो केवल इतना ही है कि अहन्ता–ममताओंके मूल कारण अभिमानात्मक संसारका आलम्बन या आधार यही जगत् है, इसीके सम्बन्धसे संसारका उदय होता है, यह नहीं कि संसार और जगत् दोनों अभिन्न हैं, क्योंकि यदि ऐसा होता तो **'अविवेकस्तयोर्योऽसाविह तस्यैव संसृतिः'** यह वचन केवल अविवेकको ही संसार न कहता।

वस्तुतः **'य एष संसारतरुः'** यह वचन वैदिकी सृष्टिका वर्णन नहीं करता, किन्तु सांख्य–स्वीकृत आन्तरालिक सृष्टिका वर्णन करता है, क्योंकि इसीके समीप **'द्वे अस्य बीजे शतमूलस्त्रिनालः'** इस वचनमें जो इस प्रस्तुत 'संसार' तरुके दो बीज बताये हैं ये प्रकृति–पुरुषात्मक दो बीज सांख्यशास्त्रमें ही प्रसिद्ध है, वेदमें तो एक ब्रह्मके अतिरिक्त और किसीको भी जगत्का बीज नहीं कहा है । अतः इस वचनसे वेद–वर्णित जगत्को संसारसे अभिन्न या मायामय (असत्य) प्रमाणित नहीं कर सकते ।

(जगत् जीवकी अविद्यासे कल्पित नहीं है)

अत एव उक्त जगत्को ब्रह्ममें जीवाविद्या–कल्पित भी नहीं मान सकते, क्योंकि कल्पित असत्य होता है । और जगत्को जीवाविद्यासे कल्पित मानना केवल प्रमाण–विरुद्ध ही नहीं हैं, किन्तु युक्ति विरुद्ध भी है, क्योंकि ब्रह्म अप्रत्यक्ष है और अप्रत्यक्ष वस्तुमें भ्रमसे कभी किसीकी कल्पना होती नहीं । शुक्तिमें भी भ्रमसे रजतकी कल्पना तभी होती है जब की शुक्ति प्रत्यक्ष हो जाती है । अतः ब्रह्ममें भी जगत्की कल्पना तभी हो सकती है जब कि ब्रह्म प्रत्यक्ष हो । और असत्य अविद्या जगत्की प्रतीति करानेमें समर्थ भी नहीं होसकती, क्योंकि कार्य असत्य होता है, परन्तु कारण असत्य नहीं होता । लोकमें देखते हैं कि ऐन्द्रजालिकोंका दिखाया खेल असत्य होता है, परन्तु जिस विद्याके द्वारा खेल दिखाया जाता है वह असत्य नहीं होती ।

(ब्रह्म–ज्ञानसे लय संसारका होता है जगत्का नहीं)

और ब्रह्म–ज्ञानसे जगत्का बाध कहना तो एक प्रकारसे ब्रह्मज्ञानको ही असंभव प्रमाणित करना है, क्योंकि ब्रह्म–विद्याका उपदेश वही कर सकता है जो कि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी हो और जो पूर्ण–ब्रह्म–ज्ञानी है उसकों तो तुह्मारे मतके अनुसार जगत्का

बाध होजानेसे शिष्य ही दृष्टि–गोचर नहीं होते, वह उपदेश कैसे करेगा ? । अत एव '**तत्त्वमसि**' इस वाक्यमें 'त्वं' पदका कथन भी असङ्गत सिद्ध होता है, क्योंकि ब्रह्म–ज्ञानी उद्दालक को उसका पुत्र श्वेतकेतु दीखता ही नहीं, इसलिये वह 'त्वं' पदसे पुत्रके साथ व्यवहार भी नहीं कर सकता । अतः जगत्को जीवाविद्या–कल्पित और ब्रह्म–ज्ञानसे बाध्य मानना सर्वथा अयुक्त है । अत एव जगदसत्यताके निमित्तसे ब्रह्मके कर्तृत्व आदि गुणोंका निषेध भी नहीं होसकता ।

(अविद्या–युक्त ब्रह्मसे सृष्टि होती है और यह असत्य है)

(१६) **पूर्वपक्षी—'तत्त्वमसि'** (अर्थ–तूं ब्रह्म है) **'अयमात्मा ब्रह्म'** (अर्थ–यह जीवात्मा ब्रह्म है) इत्यादि अनेक श्रुतियाँ जीवको ब्रह्मसे अभिन्न कहती हैं, परन्तु जीव और ब्रह्म यदि वस्तुतः दो पदार्थ हैं तो यह संभव नहीं है, क्योंकि कोई भी लौकिक दृष्टान्त इसका समर्थन नहीं करता । लोकमें जलका जलके साथ अभेद होता है, परन्तु जल सावयव है; कर–चरणोंका शरीरके साथ अभेद है, परन्तु वे अवयव हैं और शरीर अवयवी है; मृत्तिका–घटका मृत्तिकाके साथ अभेद है, परन्तु वह घट मृत्तिकाका विकार है, ऐसे सर्वत्र विकारी और सावयव पदार्थोंका ही अभेद देखा है, ब्रह्म और जीव जैसे निरवयव नित्य पदार्थोंका नहीं देखा । यद्यपि **'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति'** यह श्रुति ब्रह्म–ज्ञानसे जीवका ब्रह्म होना बतलाती है, परन्तु यह भी असंभव है, क्योंकि ज्ञानसे भी दो पदार्थोंका एक पदार्थ नहीं बन सकता । इससे निश्चित होता है कि जीव और ब्रह्म वस्तुतः दो पदार्थ नहीं है, किसी उपाधिके कारण दोनों भिन्न प्रतीत होते हैं और उपाधि जब ब्रह्म–ज्ञानसे नष्ट होजाती है तब भेद नहीं रहता है इसीलिये उक्त श्रुति ब्रह्म–ज्ञानसे जीवका ब्रह्म होना बतलाती है । ज्ञानसे अज्ञानका ही नाश होसकता है और जो नष्ट होता है उसको असत् मानना भी आवश्यक है इसलिये **'ब्रह्म वेद'** इस श्रुतिसे यह भी सिद्ध होजाता है कि उक्त उपाधि अज्ञान–स्वरूपा, असती है, और यही स्वरूप अविद्याका है, अत एव अविद्योपाधि–युक्त ब्रह्म ही जीव है यह भी उक्त श्रुतियोंसे ही प्रमाणित होगया ।

ब्रह्म निरवयव, अविकारी है इसी कारण जगत्को भी ब्रह्म–स्वरूप नहीं कह सकते, क्योंकि जगत् विकारी और सावयव है । इसके अतिरिक्त—

'यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति
यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्'

अर्थ–जहाँ द्वैत (जगत्) रहता है वहाँ अन्योन्य दर्शन–श्रवणादि होते है, परन्तु जहाँ अपने आत्माके सिवा कुछ है ही नहीं वहाँ किसको देखें और सुनें ।

यह श्रुति अविद्या–दशामें जगत्‌की प्रतीतिका वर्णन कर अविद्या–नाशके अनन्तर परम–मुक्ति–दशामें संपूर्ण जगत्‌का अभाव बताती है, यदि जगत् ब्रह्म–स्वरूप और सत्य होता तो यह श्रुति मोक्ष–दशामें इसका अभाव कैसे बताती। अतः जगत्‌को मिथ्या मानना उचित ही है।

यद्यपि इस मिथ्या जगत्‌का कर्ता और उपादान (जिससे वस्तु बने) ब्रह्म है यह **'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते'** आदि कुछ श्रुतियाँ कहती है, परन्तु **'निष्क्रियं निष्कलं शान्तं निरवद्यं निरञ्जनम्'** (अर्थ–ब्रह्म क्रिया, अंश, दोष, दुःखादि रहित है) इत्यादि ब्रह्म–बोधिका श्रुतियोंसे यह भी सिद्ध होता है कि ब्रह्ममें क्रिया नहीं रहती (अर्थात् कर्ता नहीं होसकता) और ब्रह्म निरवयव है। अतः इन दोनों प्रकारकी श्रुतियोंके अविरोधके लिये अविद्या–युक्त ब्रह्मको ही जगत्‌का कर्ता मानना ठीक है।

(शुद्ध ब्रह्मसे ही सृष्टि होती है इसलिये सृष्टि ब्रह्म–स्वरूप और सत्य है,)

(१७) **सिद्धान्ती—'तन्त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि'** (अर्थ–मैं केवल उस उपनिषदोंसे ज्ञात हुए पुरुषको पूछता हूँ) इस श्रुतिके कथनानुसार ब्रह्म–स्वरूपका ज्ञान केवल उपनिषदोंसे ही होसकता है और उपनिषदोंमें तो जैसे ब्रह्मको निरवयव कहा है, ऐसे ही जीव ब्रह्मका अंश है और जगत् ब्रह्म–स्वरूप है यह भी कहा है। अतः उपनिषदोंके अनुरोधसे ही यदि मानना है तो उपर्युक्त सभी मानना चाहिये। ब्रह्म निरवयव है इतने अंशको मानकर शेषका निषेध करना योग्य नहीं। और **'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत्'** यह श्रुति तो परम–मुक्ति–दशामें नहीं, किन्तु निद्रा–दशामें दर्शन, श्रवण आदि कार्योंका निषेध करती है, यह **"स्वाप्यय–संपत्त्योः"** इस सूत्रके व्याख्यानसे स्पष्ट है। अतः इससे जगत् आविद्यक, असत्य सिद्ध नहीं होसकता।

पूर्वपक्षी—निरवयव और निष्क्रिय ब्रह्मका जीव अंश है और जगत् कार्य है यह परस्पर विरुद्ध और उपपत्ति–शून्य है, इसका कोई भी लौकिक दृष्टान्त समर्थन नहीं करता। अत एव यह माननीय नहीं होसकता।

(१८) **सिद्धान्ती**—कोई भी वैदिक अर्थ विरुद्ध या सन्दिग्ध प्रतीत हो तो उसका निर्णय किसी भी लौकिक दृष्टान्त या युक्तिके द्वारा नहीं होता, किन्तु स्मृति, पुराण, व्याससूत्र आदि शास्त्रोंके द्वारा ही होता है। और उपक्रम उपसंहार आदि तात्पर्य–बोधक लिङ्गोंमें भी उपपत्ति–शब्दसे लौकिक दृष्टान्तोंका या युक्तियोंका ग्रहण नहीं किया है, किन्तु उपनिषदोंमें और व्याससूत्रोंमें जो युक्तियाँ दिखाई हैं उन्हींका ग्रहण

है । क्योंकि **'नैषा तर्केण मतिरापनेया'** (अर्थ—तर्कसे कुछ भी निश्चय न करना चाहिये और न निश्चयका वारण करना चाहिये) **'अलौकिकास्तु ये भावा न ताँस्तर्केण योजयेत्'** (अर्थ—अलौकिक अर्थोंमें तर्क न करना चाहिये) इत्यादि श्रुतियाँ और स्मृतियाँ अलौकिक अर्थमें लौकिक तर्कोंके उपयोगका निषेध करती हैं । और स्मृति—पुराण व्याससूत्रोंमें कहीं भी ऐसी युक्तियोंका उपन्यास नहीं किया है, जिनसे निरवयव और निष्क्रिय ब्रह्मका जीव अंश नहीं है और जगत् कार्य नहीं है यह प्रमाणित हो, प्रत्युत श्रुति—स्मृतियोंके अर्थका निर्णय करते हुए अनेक व्याससूत्रोंने जीवको ब्रह्मांश और जगत्को ब्रह्मकार्य सिद्ध किया है, जिनमेंसे कुछ यहाँ उद्धृत किये जाते हैं—

'कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्द–कोपो वा'

अर्थ—संपूर्ण ब्रह्म जगत्के रूपमें परिणत होता है या ब्रह्मका कुछ अंश ? यदि संपूर्ण ब्रह्म परिणत होता है तो जगत्से अतिरिक्त ब्रह्म कोई वस्तु ही न रहा, यदि ब्रह्मका कुछ अंश परिणत होता है तो ब्रह्मको निरवयव कहनेवाली **'निष्क्रियं निष्कलं शान्तम्'** इस श्रुतिका विरोध है इसलिये ब्रह्मका परिणाम नहीं मान सकते ।

इस शङ्काका उपन्यास कर **'तदात्मानं स्वयमकुरुत'** (अर्थ—ब्रह्मने अपने स्वरूपको जगत्के रूपमें परिणत किया) इस श्रुतिके आधार पर उत्तर दिया कि—

'श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्'

अर्थ—श्रुति कहती है कि ब्रह्म जगत्के रूपमें परिणत हुआ है इसलिये मानना चाहिये, क्योंकि—ब्रह्मका सपरिकर स्वरूप वेदसे ही मालूम होता है ।

इससे जगत् ब्रह्म—स्वरूप है यह निर्विघ्न सिद्ध होता है ।

और इससे यह भी सिद्ध होता है कि ब्रह्म—स्वरूपकी आलोचना लोक—दृष्टिसे नहीं होसकती, क्योंकि ब्रह्मका स्वरूप अलौकिक और विलक्षण है, और यह ठीक ही है, क्योंकि लोकमें भी कई ऐसे पदार्थ हैं कि जिनके स्वरूपका लौकिक तर्कोंसे ठीक २ निर्णय करना मनुष्यके लिये कठिन है तो लोक—विलक्षण ब्रह्म—स्वरूपका ठीक निर्णय इनसे कैसे होसकता है, अत एव प्रमाणोंके अनुसार निरवयव ब्रह्मका जीव अंश है यह माननेमें भी कोई आपत्ति उपस्थित नहीं होसकती ।

(अन्तःकरणावच्छिन्न या अविद्यावच्छिन्न चैतन्य ही जीव है)

पूर्वपक्षी—वैदिक अर्थके सन्दिग्ध अंशको स्पष्ट करनेके लिये भगवान् वेदव्यासने सूत्रोंकी रचना की है, इसलिये कोई भी व्याससूत्र ऐसा गोलमाल नहीं कह सकता कि निरवयव ब्रह्मका जीव अंश है ।

और ऐसे परस्पर विरुद्ध सिद्धान्त स्वीकार करनेकी अपेक्षा तो ब्रह्म-बिन्दूपनिषद्की श्रुतिके अनुसार जीवको उपाध्यवच्छिन्न चैतन्य मानना ही ठीक है। उक्त श्रुति इस प्रकार है—

'घटसंवृतमाकाशं लीयमाने घटे यथा।
घटो लीयेत नाकाशं तद्वज्जीवो नभोपमः'

अर्थ—जैसे घटके नष्ट होनेपर भी घट-परिच्छिन्न आकाश नष्ट नहीं होता, ऐसे ही उपाधिके (अन्तःकरण या अविद्याके) नष्ट होनेपर भी जीव नष्ट नहीं होता।

इस श्रुतिके घटाकाश-दृष्टान्तसे उपाधि-परिच्छिन्न चैतन्य ही जीव है यह स्पष्ट सिद्ध होता है।

(जीव ब्रह्मका अंश है)

सिद्धान्ती—'घट-संवृतमाकाशम्' इस श्रुतिके अनुसार जीवको अविद्याऽवच्छिन्न या अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य नहीं मान सकते, क्योंकि अनेक श्रुतियाँ और स्मृतियां जीवको ब्रह्मांश कहती हैं और इनके अर्थ-निर्णायक व्याससूत्रोंमें भी जीवको ब्रह्मांश ही कहा है। इनमेंसे कुछ श्रुति-स्मृति-सूत्र ये हैं—

'यथाग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्त्येवमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे जीवाः सर्व एवात्मानो व्युच्चरन्ति रमणीयचरणाः कपूयचरणा' इति छान्दोग्योपनिषद्।

अर्थ—जैसे अग्निसे छोटे २ अग्नि-कण प्रकट होते हैं, इसी प्रकार इस ब्रह्मसे सब प्राण, सब लोक, सब अन्तःकरण और सच्चरित असच्चरित सभी जीव प्रकट होते हैं।

इस श्रुतिके अग्निकण-दृष्टान्तसे यह सिद्ध होता है कि 'जैसे अग्निकण अग्निके अंश हैं, इसी प्रकार जीव भी ब्रह्मांश हैं।' और अग्निकणोंके समान प्रकट होना भी तभी संभव है जब कि जीव ब्रह्मांश हो।

'ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः' इति गीता

(अर्थ—जीवलोकमें तिरोहितानन्द, अनादि चैतन्य मेरा अंश है।) इसमें अंश-शब्द स्पष्ट ही है।

(१७) **'अंशो नाना-व्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके'** इति व्याससूत्रम्।

अर्थ—जीव ब्रह्मका अंश है, क्योंकि कहीं जीवको ब्रह्म कहा है, कहीं जीवका ब्रह्मसे प्रकट होना बताया है, कहीं जीवकी व्यापकताका उल्लेख है, कहीं अणुत्वका है; और

इन सभी परस्पर विरुद्ध उक्तियोंकी संगति तभी होसकती है जब कि जीवको ब्रह्मांश मानें। और **'ब्रह्मेमे दाशा ब्रह्मेमे दासा ब्रह्मेमे कितवा उत'** यह श्रुति भी दास–धीवर–धूर्तोंको पूर्ण ब्रह्म नहीं कहती, किन्तु इनके शरीरोंको ब्रह्म–कार्य और अन्तरात्माओंको ब्रह्मांश कहती है।

यह सूत्र भी विरुद्ध पक्षका समाधान करता हुआ जीव ब्रह्मांश है इसीको दृढ करता है। अतः **'घटसंवृतमाकाशम्'** इस श्रुतिने जो जीवके लिये घटाकाशकी उपमा दिखाई है इसका केवल इतना ही तात्पर्य मान सकते हैं कि जैसे घटके विकार घटाकाशको स्पर्श नहीं करते, ऐसे ही स्थूल सूक्ष्म शरीरोंके साथ सम्बन्ध रखनेवाले विकार जीवात्माको स्पर्श नहीं करते, यह नहीं कि उपाधि–परिच्छिन्न ब्रह्म ही जीव है।

(जीव ब्रह्मांश नहीं, ब्रह्मांश–सदृश है)

पूर्वपक्षी—'अंशो नानाव्यपदेशात्' इससे पूर्वके अधिकरणमें ईश्वर जीवोंको धर्माधर्मोंके अनुसार सुख दुःख देता है यह वर्णन है और यह सुख दुःख देना तभी संभव है, जब कि जीवोंके साथ ब्रह्मका कुछ सम्बन्ध हो, क्योंकि सर्वथा सम्बन्धशून्यसे सुख दुःख लाभ होसकता है इसका कोई भी लौकिक दृष्टान्त समर्थन नहीं करता। अत एव सम्बन्धकी आवश्यकता हुई और इसी आवश्यकताकी पूर्तिके लिये **"अंशो नानाव्यपदेशात्"** यह सूत्र प्रवृत्त हुआ। अतः इसमें अंशशब्दसे केवल सम्बन्ध–मात्रके बोध करानेकी अपेक्षा है, जीवको अवयव कहनेकी नहीं है। और यह शास्त्रका पारिभाषिक शब्द है इसलिये इसका लोक–दृष्टिसे अर्थ हो भी नहीं सकता। यहाँ केवल अंश कहनेका इतना ही तात्पर्य है कि जैसे अंश अपने अंशीसे भिन्न कहा जाता है और अभिन्न भी, ऐसे ही जीवको भी कुछ श्रुतियाँ ब्रह्मसे भिन्न कहती हैं और कुछ अभिन्न कहती हैं इसलिये यह ब्रह्मांश है, अर्थात् ब्रह्मांश–सदृश है।

और जीवको अंश प्रमाणित करनेके लिये **"यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा"** इस श्रुतिका उपन्यास करना तो अनुपयुक्त है, क्योंकि इसमें अंश–वाचक कोई शब्द नहीं है।

(जीव अंश और अणु है)

सिद्धान्ती—'अंश'शब्दका 'अंश–सदृश' यह अर्थ, मुख्य है या गौण ?। यदि मुख्य है तो ऐसा कोई शास्त्रीय–व्यवहार उदाहरणके लिये बताना चाहिये जिसमें अंशशब्दका सर्वदा अंश–सदृश ही अर्थ होता हो। यदि गौण है तो मुख्य अर्थका त्याग कर ऐसे गौण अर्थ स्वीकार करनेका क्या कारण है, बताना चाहिये। और **"अंशो नानाव्यपदेशात्"** इस सूत्रके अनन्तर **"मन्त्रवर्णात्"** **"अपि च स्मर्यते"** इन दो सूत्रोंके द्वारा जीवको फिर भी अंश कहा है। और उक्त द्वितीय सूत्रके **"ममैवांशो**

जीव–लोके" इस विषय–वाक्यमें स्पष्ट ही अंश पदका प्रयोग है । कदाचित् एक दो स्थलोमें किसी प्रकार गौण अर्थका होना संभव है, परन्तु सर्वत्र नहीं होसकता । अतः जीवको अंश ही मानना चाहिये ।

(२४) यद्यपि "यथाऽग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा" इस श्रुतिमें अंशवाचक शब्द नहीं हैं, परन्तु अग्निकणोंका दृष्टान्त ऐसा उत्तम है कि जिसके द्वारा केवल अंशता ही नहीं, किन्तु जीवसे सम्बन्ध रखनेवाले सभी विषय बडी ही सरलतासे सिद्ध होजाते हैं । इनमें प्रधानतः ये सात विषय हैं–जैसे अग्निके कण अग्निके अंश हैं, ऐसे ही जीव ब्रह्मके अंश है । अग्निकणोंकी अपेक्षा अग्निका स्वरूप बडा है, ऐसे ही जीवोंसे भी ब्रह्म बडा है । अग्निसे अग्निकण बहुत छोटे हैं, ऐसे ही जीव भी ब्रह्मसे छोटे हैं अर्थात् अणु हैं । अग्नि–कणोंका अग्निसे प्रकट होना केवल विभागमात्र है, उत्पत्ति नहीं है, ऐसे ही जीवोंका ब्रह्मसे प्रकट होना भी केवल विभागमात्र है, उत्पत्ति नहीं है। अग्नि–कणोंकी अग्निमें पुनः प्रवेश करनेकी योग्यता होती है, ऐसे ही जीवोंकी भी ब्रह्ममें पुनः प्रवेश करनेकी योग्यता है । अग्निकण अग्निमें प्रविष्ट होनेके अनन्तर भिन्न प्रतीत नहीं होते, ऐसे ही जीव ब्रह्ममें प्रविष्ट होनेके अनन्तर भिन्न प्रतीत नहीं होते । प्रवेशके अनन्तर विस्फुलिङ्गोंमें अग्निसे पुनः प्रकट होनेकी योग्यता रहती है, ऐसे ही जीवमें भी मुक्त–दशाके लयके अनन्तर पुनः प्रकट होनेकी योग्यता रहती है । ये उक्त दृष्टान्तसे प्रतीत हुए सभी विषय श्रुति, स्मृति, व्याससूत्र आदि अनेक प्रमाणोंसे सिद्ध हैं. इसलिये इनके स्वीकार करनेमें कोई भी आपत्ति नहीं होसकती ।

(१९–२३)—**पूर्वपक्षी**—अग्निविस्फुलिङ्गोंके दृष्टान्तसे अंशत्व अणुत्व आदि सप्त-धर्मोंको सिद्ध करना अयोग्य है, क्योंकि व्युच्चरण–श्रुतिमें तुह्मारे मतके अनुसार केवल जीवात्माओंके ही प्रकट होनेका वर्णन नहीं है, किन्तु लोक प्राण अन्तःकरणोंके भी प्रकट होनेका वर्णन है । यदि उक्त दृष्टान्तसे जीव अंश और अणु प्रमाणित होंगे तो, साथ ही लोक, प्राण, अन्तःकरण भी अंश और अणु प्रमाणित होजाएँगे ।

और वस्तुतः व्युच्चरण–श्रुतिमें जीवात्माओंके प्रकट होनेका वर्णन मान भी नहीं सकते, क्योंकि व्युच्चरित होनेवाले पदार्थोंमें लोक, प्राण, अन्तःकरण अनित्य हैं. और जीव नित्य हैं इसलिये इन सभीके साथ सम्बन्ध करनेके लिये 'व्युच्चरन्ति' इस एक ही क्रिया–पदके उत्पत्ति और आविर्भाव ऐसे दो अर्थ मानने आवश्यक होंगे, और एक ही पदके दो अर्थ मानना 'सकृदुच्चरित' न्यायके अनुसार विरुद्ध है । यदि 'व्युच्च-रन्ति' पदकी आवृत्ति भी कीजाय, तथाऽपि क्लिष्ट अवश्य है । अतः इसमें बुद्धि, प्राण आदि मायिक अनित्य पदार्थोंकी उत्पत्तिका वर्णन मानना ही ठीक है. जिसमें 'व्युच्च-रन्ति' पदके दो अर्थ माननेकी कोई आवश्यकता ही नहीं है ।

सिद्धान्ती—यदि केवल अग्नि–विस्फुलिङ्ग–दृष्टान्तसे ही पूर्वोक्त सप्त धर्मोंको सिद्ध करना होता तो अवश्य ही तुह्मारी कही हुई आपत्तियाँ अनिवार्य होतीं, परंतु–

"पादोऽस्य विश्वा भूतानि" (अर्थ–सभी जीव इस ब्रह्मके अंश है) **'ममैवांशो जीवलोके' 'एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः'** (अर्थ–इस अणु जीवात्माको चित्तसे जानना चाहिये) **'नित्यः सर्वगतस्थाऽणुः'** अर्थ–यह जीवात्मा नित्य, अन्तर्यामि–रूप परमात्माके साथ हृदयमें रहनेवाला और अणु है ।

इत्यादि अन्य भी अनेक प्रमाण उक्त धर्मोंका बोध कराते हैं और इन्हींके अनुकूल अग्निविस्फुलिङ्ग–दृष्टान्त भी उपर्युक्त सात विषयोंका परिज्ञान कराता है, अतः इसकी ज्ञापक शक्तिको संकुचित करनेके लिये कोई भी आपत्ति उपस्थित नहीं होसकती ।

और जीव तथा अन्तर्यामीके अतिरिक्त शेष पदार्थोंको कोई भी प्रमाण अंश नहीं कहता इसलिये उक्त दृष्टान्तसे प्रतीत हुए भी अंशत्वका उनके साथ सम्बन्ध नहीं होता है । इसी प्रकार इन्द्रिय, जीव और अन्तर्यामियोंके अतिरिक्त अन्य पदार्थोंके साथ अणुत्वका भी सम्बन्ध नहीं है । यद्यपि संपूर्ण जगत् ब्रह्मात्मक है इसलिये नित्य तो सभीको मानते हैं, परन्तु जीव और अन्तर्यामियोंको अनेक प्रमाण विशेष–रूपसे नित्य कहते हैं इसलिये अन्य पदार्थोंकी अपेक्षा इनकी नित्यतामें कुछ विलक्षणता स्वीकार करते हैं । और इसी विलक्षणताके निर्वाहके लिये ब्रह्ममें लय होनेके अनन्तर जीव ब्रह्मसे अभिन्न सा प्रतीत होता है, परन्तु सर्वथा अभिन्न नहीं होता यह अग्नि-विस्फुलिङ्ग–दृष्टान्तके अनुसार प्रथम कहा है ।

(२४) और "व्युच्चरन्ति" पदका भी यहाँ 'प्रकट होते हैं' यह एक ही अर्थ है, दो अर्थ स्वीकार करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि जडोंकी और चेतनोंकी नित्यत्व–विलक्षणताके निर्वाहके लिये प्राकट्यके स्वरूपमें जो अन्तर माना जाता है उसीकी प्रतीति लोकमें उत्पत्ति, आविर्भाव आदि शब्दोंसे कराई जाती है, वस्तुतः उत्पत्ति और प्राकट्य भिन्न पदार्थ नहीं हैं । यह प्राचीन आचार्योंकी इस उक्तिसे स्पष्ट होजायगा ।

"अनित्ये जननं नित्ये परिच्छिन्ने समागमः ।
नित्यापरिच्छिन्नतनौ प्राकट्यं चेति सा त्रिधा" १ ॥

अर्थ—अनित्य वस्तुओंकी अभिव्यक्तिको उत्पत्ति, नित्य अणु पदार्थोंकी अभिव्यक्तिको समागम, और नित्य व्यापक पदार्थोंकी अभिव्यक्तिको प्राकट्य कहते हैं, इस प्रकार अभिव्यक्तिके तीन भेद हैं ।

पूर्वपक्षी—तुह्मारे मतमें जड और जीव दोनों भी ब्रह्म-स्वरूप हैं इसलिये इनकी नित्यतामें वैलक्षण्य माननेका कोई कारण नहीं है ।

और नित्य कहनेवाले प्रमाण तो जड और जीव दोनोंकी नित्यतामात्रका बोध कराते हैं, इस विलक्षणताकों नहीं कहते, इसलिये यह विलक्षणता सर्वथा प्रमाण-शून्य है, माननीय नहीं होसकती ।

(ब्रह्म-धर्मोंके न्यूनाधिक तिरोभावसे जड-जीव-अन्तर्यामियोंका स्वरूप-भेद हुआ है)

(१९) **सिद्धान्ती**—ब्रह्मने क्रीडाके लिये इस जगत्का निर्माण किया है जो कि

'स वै नैव रेमे, एकाकी न रमते, 'स द्वितीयमैच्छत्' ।

अर्थ—ब्रह्मने रमण नहीं किया, क्योंकि अकेला था, इसीलिये उसने दूसरेकी इच्छा की ।

इस श्रुतिसे सिद्ध होता है और क्रीडा अनेकता तथा उच्च-नीचभावके विना हो नहीं सकती इसलिये जगत्में इन दोनोंकी रचना भी की है । इनका परिचय **'एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय'** इस सिसृक्षा-प्रतिपादक श्रुतिके द्वारा दिया है । श्रुतिमें **'एकोऽहं बहु स्याम्'** इतने अंशका बहुभवन अर्थ है जिसमें अनेकताका समावेश है और **'प्रजायेय'** इस अंशका अक्षरार्थ प्रकृष्ट जनन है जिसका तात्पर्यरूपसे पर्यवसान उच्चनीचभावमें होता है ।

इसी अनेकताके और उच्चनीचभावके लिये ब्रह्मने अपने धर्मोंका प्रापञ्चिक पदार्थोंमें न्यूनाधिक रूपसे तिरोभाव किया है, जिनमें से कुछ प्रधान धर्मोंके तिरोभावका यहाँ उदाहरणोंके द्वारा दिग्दर्शन कराया जाता है ।

(२०) ब्रह्मके धर्म यद्यपि अनन्त हैं, तथापि सत्, चित् और आनन्द ये तीन धर्म प्रधान हैं । इनका परिचय **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'** इस ब्रह्म-स्वरूप-निरूपक श्रुतिके द्वारा मिलता है । श्रुतिमें 'सत्य'-पदसे सत्का, 'ज्ञान'से चित्का और 'अनन्त' पदसे आनन्दका बोध कराया है । किसी शाखामें **'सत्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म'** ऐसा 'अनन्त' पदके स्थानमें स्पष्ट 'आनन्द' शब्दकों भी पढ दिया है । ये तीनों धर्म ब्रह्ममें धर्मरूपसे नहीं, किन्तु धर्मि-रूपसे ही प्रतीत होते हैं ।

इन धर्मोंके अनुसार प्रापञ्चिक पदार्थोंके भी तीन विभाग हैं-जड, जीव और अन्तर्यामी । जिनमें चित् और आनन्द दोनोंका तिरोभाव है वे जड हैं; जिनमें केवल आनन्दका तिरोभाव है वे जीव हैं; जिनमें सत् चित् और आनन्द सभी प्रकट हैं, किसीका भी तिरोभाव नहीं है वे अन्तर्यामी हैं ।

जडोंमें चित् और आनन्दके तिरोहित होनेसे उत्पत्ति, विनाश, उपचय, अपचय आदि विकार दृष्टि-गोचर होते हैं; परन्तु जीवोंमें चित्का तिरोभाव न होनेसे उनमें नहीं होते, आनन्दका तिरोभाव होनेसे दुःखमात्र प्रतीत होता है । अन्तर्यामियोंमें उक्त धर्मोंमेंसे किसीका भी तिरोभाव नहीं है इसलिये इनमें उक्त बाह्य और आन्तर कोई भी विकार प्रतीत नहीं होते ।

यह जड, जीव और अन्तर्यामियोंका स्वरूप-भेद पूर्वोक्त प्रमाण तथा और भी अनेक प्रमाणोंसे सिद्ध है । अतः इसके निर्वाहके लिये इनकी नित्यतामें परस्पर विलक्षणता मानना अकारण या अप्रमाण नहीं है ।

(जड-जीव-अन्तर्यामियोंका स्वरूपभेद अनादि है या सादि)

पूर्वपक्षी—जड, जीव और अन्तर्यामियोंका स्वरूप-भेद अनादि है ? या सादि ?। यदि अनादि है तो इसे ब्रह्मने किया यह कैसे संभव है, क्योंकि अनादिको कोई करता नहीं । यदि सादि है तो जड-जीवोंको प्रकट करनेके समय पूर्व कर्म तो थे ही नहीं । अतः विना कर्म बनाया कैसे ? । यदि कर्मोंके न होते हुए भी ब्रह्मने अपनी क्रीडाके लिये इस स्वरूप-भेदकी रचना की है तो ऐसी रचना करनेवालेको ब्रह्म नहीं कह सकते, क्योंकि शास्त्रोंमें सृष्टिकर्ता ब्रह्मको आप्तकाम और दयालु कहा है और जो आप्त-काम है जिसे कुछ भी प्राप्त करना नहीं है उसे क्रीडाके आनन्दकी भी आवश्यकता नहीं है इसलिये वह क्रीडाकी इच्छा नहीं कर सकता । और दयालु होनेसे आनन्दका तिरोभाव कर निष्कारण जीवको दुःखित भी नहीं कर सकता । अतः तुह्मारे कथनानुसार जड जीवान्तर्यामियोंके स्वरूप-भेदकी उपपत्ति नहीं होसकती ।

(२१) **सिद्धान्ती—**अहो ! बडी आश्चर्यकी बात है कि जो अनेक ब्रह्माण्डोंकी सृष्टि अपनी इच्छासे किसीके अधीन न रहते हुए करता है उसे तो तुम ब्रह्म या ईश्वर नहीं कह सकते और जो कर्मोंका दास बनकर सृष्टि रचता है उसे ईश्वर कहते हो । ईश्वर तो उसे कहना चाहिये जो कि सर्व-समर्थ हो और जो सर्व-समर्थ होगा वह कर्मोंके अधीन क्यों रहेगा ? । अतः आप्त कामताका और दयालुताका बहाना लेकर ईश्वरके सभी कार्योंमें जीवोंके धर्माधर्मोंकी अपेक्षा कहना अत्यन्त ही अनुचित है ।

और जड, जीव, अन्तर्यामी सभी ब्रह्म-स्वरूप हैं इसलिये क्रीडार्थ इनकी पारस्परिक विचित्रता करनेसे ब्रह्मकी आप्त कामताका और दयालुताका भङ्ग हो भी नहीं सकता, क्योंकि आप्त कामताका अर्थ अपनेसे किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं करना है और लोकमें दयालुताका भङ्ग भी वहीं माना जाता है जहाँ अपनेसे किसी अन्यको दुःखित किया जाता है ।

और वस्तुतः दयालुता-भङ्ग अस्वतन्त्र जीवोंके ही लिये दोष-रूप होसकता है, ईश्वरके लिये नहीं होसकता। लोकमें देखते हैं कि साधारण मनुष्य यदि किसीके विषयमें निर्दयताका व्यवहार करे तो उसे सभी निर्दय कहते हैं, परन्तु राजा साधारण अपराधसे रुष्ट होकर सेवकका सर्वस्व छीन लेते हैं और उन्हें कोई निर्दय नहीं कहता। जब कि लौकिक ईश्वरोंके ही विषयमें यह दशा है तो फिर संपूर्ण ब्रह्माण्डोंका सर्वतन्त्र-स्वतन्त्र सम्राट् ईश्वर यदि अपने सहज सेवक जीवकी परिस्थितिमें कुछ परिवर्तन कर दे तो उसे कोई कैसे निर्दय कह सकता है। अतः हम इस दोषके भयसे जड-जीवान्तर्यामियोंके स्वरूप-भेदको अनादि नहीं मान सकते।

(प्रापञ्चिक विचित्रतामें धर्माधर्म ही कारण हैं या ईश्वरकी इच्छा)

पूर्वपक्षी—प्रपञ्चकी विचित्रता करनेमें और जीवोंको सुख दुःख देनेमें ईश्वर जीवोंके कर्मोंकी अपेक्षा नहीं करता है यह कथन तुह्मारे मतके अनुकूल नहीं है, क्योंकि तुम अपने मतमें व्याससूत्रोंके अनुसार संपूर्ण निर्णय करते हो और व्याससूत्रसे यह स्पष्ट ही प्रमाणित होता है कि परमात्मा धर्माधर्मानुसार ही जीवोंको सुख दुःख आदि देता है।

व्याससूत्र यह है—

'कृत प्रयत्नापेक्षस्तु विहित-प्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः'

अर्थ—सुखका कारण धर्म और दुःखका कारण अधर्म है यह वेदकी उक्ति व्यर्थ न हो, इसलिये परमात्मा जीवोंको धर्माधर्मानुसार ही सुख दुःख आदि देता है।

इसीसे संपूर्ण प्रपञ्चकी रचना परमात्मा धर्माधर्मानुसार करता है यह भी सिद्ध होजाता है, क्योंकि सुख-दुःखोंकी प्राप्तिका साधन प्रपञ्च ही है।

और कर्मोंकी अपेक्षा करनेसे ईश्वर अनीश्वर भी नहीं होसकता। लोकमें देखते हैं कि स्वामी अपने सेवकको सेवाके अनुसार वेतन देता है, परन्तु स्वामीको कोई भी असमर्थ नहीं कहता। अतः जैसा लोकमें देखते हैं वैसा ईश्वरके लिये भी मानना चाहिये।

(२२) **सिद्धान्ती—"कृतप्रयत्नापेक्षस्तु"** इस सूत्रका अर्थ तुम कहते हो वैसा नहीं है, क्योंकि प्रयत्न-शब्दका अर्थ धर्माधर्म नहीं होसकता, प्रयत्न-शब्दका लोकमें सर्वत्र शारीरिक व्यापारका कारण जो आत्म-धर्म है, जिसे अनेक शास्त्रकार कृति कहते हैं, वही अर्थ है। और गौण रीतिसे 'प्रयत्न' शब्दका धर्माधर्म अर्थ मान भी लिया जाय तो **'विहित-प्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः'** यहाँ "विहित" "प्रतिषिद्ध" शब्दोंके प्रयोग करनेका स्वारस्य नष्ट होजाता है, क्योंकि विधि-निषेध शब्दोंका परित्याग कर "विहित" "प्रतिषिद्ध" इन अधिकाक्षर शब्दोंका प्रयोग धर्माधर्मोंका बोध करानेके ही

लिये किया गया है, यदि धर्माधर्मोंका बोध 'प्रयत्न' शब्दसे ही होजाता तो इनके पुनः बोध करानेकी तथा इसके लिये ऐसे अधिकाक्षर शब्दोंका प्रयोग करनेकी कोई आवश्यकता नहीं थी, केवल लघ्वक्षर विधि–निषेध शब्दोंका ही प्रयोग कर देना चाहिए था जिससे वही तात्पर्य सिद्ध होजाता।

पूर्वपक्षी—'प्रयत्न' शब्दका केवल आत्म–धर्म कृति ही अर्थ नहीं है, किन्तु अनेक स्थलोंमें कायिक व्यापार भी अर्थ होता है, अतः प्रसङ्गानुसार यहाँ भी प्रयत्न–शब्दका धर्माधर्म अर्थ मानना अयोग्य नहीं है ।

और विहित–प्रतिषिद्ध शब्दोंके स्थानमें विधि–निषेध शब्दोंका प्रयोग करनेसे अभीष्ट अर्थका बोध होसकता है, परन्तु ऋषिप्रणीत शास्त्रोंमें अर्थकी ओर ही विशेष ध्यान दिया जाता है, शब्द लाघवकी ओर ऐसी विशेष दृष्टि नहीं रक्खी जाती। और तुह्मारे मतमें भी विहित–प्रतिषिद्ध–शब्दोंका धर्माधर्म ही अर्थ है। अतः यह आपत्ति तो तुह्मारे लिये भी है ।

सिद्धान्ती—"कृतप्रयत्नापेक्षः" इस सूत्रमें तुह्मारे मतके अनुसार "कृतप्रयत्न" शब्दसे जिन धर्माधर्मोंका बोध होता है वे धर्माधर्म जीवोंने स्वयं किये है या ईश्वरने करवाये हैं ? । यदि स्वयं किये हैं तो जैसे वे किये गये, ऐसे ही अब ये भी कर लिये जाएँगे, फिर ईश्वरकी क्या आवश्यकता है ? । यदि ईश्वरने करवाये हैं तो वे कौनसे धर्माधर्मोंके अनुसार करवाये, क्योंकि उनसे पूर्व कोई धर्माधर्म थे ही नहीं । और जगत्का प्रवाह अनादि है, इसलिये पूर्व २ धर्माधर्मोंके अनुसार ईश्वर उत्तरोत्तर धर्माधर्म करवाता है यह कह नहीं सकते, क्योंकि इसका तात्पर्य "जन्मान्तरीय पुण्यकर्मोंके संस्कारोंका उदय होनेसे जब जीव पुण्य कर्म करना चाहता है तब ईश्वर उससे पुण्य कर्म करवाता है, और पापकर्मोंके संस्कारोंका उदय होनेसे जब जीव पाप कर्म करना चाहता है तब ईश्वर उससे पाप कर्म करवाता है" यही है, और ऐसा माननेसे ईश्वरकी आवश्यकता ही नष्ट होजाती है, क्योंकि जिन संस्कारोंके प्रकट होनेसे जीव पूर्व कर्मोंके सदृश कर्मोंको करना चाहते हैं वे संस्कार ही जीवोंको वैसे कार्योंमें प्रवृत्त भी कर सकते हैं ।

और पूर्व कर्मोंके संस्कारानुसार ही यदि जीव प्रवृत्त होते हैं तो वेदमें धर्मोंका विधान और अधर्मोंका निषेध भी क्यों करना चाहिये, क्योंकि जिसका जैसा संस्कार होगा वह वैसे कार्योंमें स्वयं ही प्रवृत्त होजायगा । इस प्रकार तुह्मारे कहे हुए अर्थको स्वीकार करनेसे ईश्वर, वैदिक कर्म–काण्ड, धर्म–शास्त्र आदि सभी व्यर्थ होते हैं। इसलिये इसे स्वीकार नहीं कर सकते ।

पूर्वपक्षी—याग, होम आदि जड कर्म स्वतः अपने फलको नहीं दे सकते, इसलिये ईश्वरको स्वीकार करना आवश्यक है ।

और पूर्व कर्मोंके अनुसार जीवोंकी प्रवृत्ति माननेसे वेदके विधि–निषेध व्यर्थ नहीं होसकते, क्योंकि पूर्व कर्म वासनाद्वारा प्रवृत्तिमें सहायक होसकते हैं, परन्तु धर्माधर्मोंके स्वरूपका ज्ञान नहीं करा सकते । अतः धर्माधर्मोंके स्वरूप–ज्ञानके लिये वेदके विधि–निषेधोंकी भी आवश्यकता है ।

सिद्धान्ती—याग, होम आदि वेदोक्त कर्मोंका स्वरूप कैसा है ? और इनसे यथोक्त फलका लाभ होसकता है या नहीं ? इसका निर्णय वेदसे ही होता है और वेद जब यह कहता है कि "याग, होम आदि कर्मोंसे स्वर्गादिफलोंका लाभ होता है," तब फिर इसके अनुरोधसे यागादि कर्मोंका ही स्वरूप ऐसा क्यों न मान लिया जाय, जिससे ईश्वरकी अपेक्षा ही न हो ।

और वेदके विधि–निषेधोंका केवल धर्माधर्मोंके स्वरूप–ज्ञानमें उपयोग कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि तुह्मारे मतके अनुसार ईश्वर साक्षात् या और किसीके द्वारा तो शुभ कार्योंमें प्रवृत्ति और अशुभकार्योंसे निवृत्ति करवा सकता ही नहीं, केवल वेदके ही द्वारा करवा सकता है, अब वेद भी यदि केवल धर्माधर्मोंके स्वरूपका परिचय देकर विश्राम कर लेता है तो प्रवृत्ति निवृत्ति कैसे होगी ? । यदि ईश्वर अपनी इच्छाके द्वारा प्रवृत्ति निवृत्ति करवाता है तो जन्मान्तरीय कर्मसंस्कारोंकी सहायताकी क्या आवश्यकता है, क्योंकि विना ही उनकी सहायता ईश्वर प्रवृत्ति निवृत्ति करवा सकेगा ।

पूर्वपक्षी—जन्मान्तरीय कर्म–संस्कारोंकी सहायताके विना ही शुभाशुभ कर्मोंमें प्रवृत्ति करवाकर फल देनेसे ईश्वरको वैषम्य (पक्षपात) नैर्घृण्य (निर्दयता) दोष स्पर्श करते हैं, इसलिये उक्त संस्कारोंकी सहायता स्वीकार करना आवश्यक है ।

सिद्धान्ती—उक्त संस्कारोंके अनुसार शुभाशुभ कार्योंमें जीव स्वयं प्रवृत्त होते हों और फिर उनको ईश्वर यदि कर्मानुसार फल देता हो, तब तो वैषम्य या नैर्घृण्य दोषके स्पर्शकी कोई आपत्ति नहीं आसकती, परन्तु उक्त संस्कारोंकी सहायता होते हुए भी यदि ईश्वर स्वयं शुभाशुभ कर्मोंको करवाता है और उनके अनुसार फल भी स्वयं ही देता है तो अवश्य ही विषम और निर्घृण प्रमाणित होजायगा ।

और जीव अल्पज्ञ हैं, इसलिये ये अपने हिताहितका विचार कर भी नहीं सकते, कदाचित् कर भी लिया तो हितके लिये पर्याप्त चेष्टा नहीं कर सकते । ऐसी अवस्थामें यदि ईश्वर सर्वज्ञ और सर्व–समर्थ होता हुआ भी इनको शुभकार्योंमें प्रवृत्त नहीं करता

है तो अवश्य ही विषम और निर्घृण है, उक्त संस्कारोंकी सहायता इसे इन दोषोंसे मुक्त नहीं कर सकती ।

पूर्वपक्षी—तुह्मारे मतमें तो इससे भी अधिक आपत्ति है, क्योंकि तुम **'एष उ एव साधु कर्म कारयति' 'एष उ एवासाधु कर्म कारयति'** (अर्थ—योग्य और अयोग्य कर्म यह ईश्वर ही करवाता है) इन श्रुतियोंके अनुसार प्रवृत्ति—निवृत्तियोंमें केवल ईश्वरेच्छाको ही कारण मानते हो और ऐसा माननेपर, वैषम्य नैर्घृण्य दोष तो ईश्वरको अवश्य स्पर्श करते ही हैं, परन्तु साथ ही वैदिक विधि निषेध भी व्यर्थ होजाते हैं, कारण यही कि शुभ कार्योंमें प्रवृत्ति और अशुभकार्योंसे निवृत्ति जो इन विधि—निषेधोंके द्वारा होती थी वह अब ईश्वरच्छाके द्वारा ही होजाती है ।

सिद्धान्ती—इस प्रपञ्चकी रचना क्रीडाके लिये कीगई है और क्रीडा मर्यादाके विना हो नहीं सकती इसलिये सृष्टिके प्रारम्भसे ही परमात्माने 'अमुक २ जीवोंको अमुक साधनोंके द्वारा अमुक देशमें अमुक कालमें सुख—दुःख—लाभ हो' ऐसी मर्यादा नियत कर दी है और इसी मर्यादाके परिचयके लिये वेदको प्रकट किया है । जो सुख—साधन हैं उनका वेदमें विधान किया गया हैं और जो दुःख—साधन हैं उनका निषेध किया गया है । यह इन साधनोंके स्वरूपका परिचय होना ही वैदिक विधि—निषेधोंका फल है, जो कि **'कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः'** इस व्याससूत्रके द्वारा प्रमाणित होता है ।

सूत्रका अर्थ इस प्रकार है—

(**कृतप्रयत्नापेक्षः**) अमुक देश कालमें अमुक २ साधनोंके द्वारा सुख—दुःख—लाभ हो, ऐसी मर्यादाको नियत करनेका जो क्रीडाके लिये प्रयत्न किया गया है उसकी अपेक्षा करता हुआ,—अर्थात् उसके अनुसार—परमात्मा सुख दुःख देता है, विना ही कर्म किये, अपनी इच्छासे स्वतन्त्र नहीं देता, क्योंकि (**विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः**) वेदमें जिनका विधान किया है और जिनका निषेध किया है वे व्यर्थ न हों ।

यद्यपि इन साधनोंमें जीवोंकी प्रवृत्ति—निवृत्तियां ब्रह्मकी इच्छाके अनुसार ही होती हैं, परन्तु जीव ब्रह्मांश होनेसे ब्रह्म—स्वरूप हैं इसलिये वैषम्य नैर्घृण्य दोष ब्रह्मको स्पर्श नहीं कर सकते । यह सविस्तर प्रथम सिद्ध होचुका है ।

जीव ब्रह्मका अंश है तो सर्वज्ञ क्यों नहीं ?

(१९–२०) **पूर्वपक्षी**—जीव ब्रह्मांश या ब्रह्मस्वरूप नहीं होसकते, क्योंकि जीव अल्पज्ञ, अज्ञ, भ्रान्त हैं और ब्रह्म सर्वज्ञ है । किसी प्रकार यह संभव है कि जैसे अग्नि

अधिक–प्रकाश है और विस्फुलिङ्ग अल्प प्रकाश हैं, इस प्रकार ब्रह्म सर्वज्ञ और उसके अंश जीव अल्पज्ञ रहें, परन्तु भ्रान्त या अज्ञ तो सर्वथा नहीं होसकते, क्योंकि भ्रम, अज्ञान आदि ज्ञान–विरोधी हैं। जैसे विस्फुलिङ्गमें प्रकाश–विरोधी अन्धकार नहीं रह सकता, इसी प्रकार ज्ञानैकघन ब्रह्मके अंश–स्वरूप जीवोंमें ये भी नहीं रह सकते।

और यदि जीव ब्रह्मांश हैं तो इनको सर्व–समर्थ भी होना चाहिये, क्योंकि जैसे अग्निकी दाहक–शक्ति उसके अंश–स्वरूप विस्फुलिङ्गमें रहती है, ऐसे ही ब्रह्मकी नियमिका शक्तिका जीवमें रहना आवश्यक है।

और यह कह नहीं सकते कि शरीरोंके साथ सम्बन्ध होनेसे जीव असमर्थ होगये, क्योंकि ईश्वर–भावके (सब प्रकारका सामर्थ्य) रहते हुए मलिन कुत्सित शरीरोंके साथ सम्बधका होना ही संभव नहीं है।

और "**यथाऽग्नेः क्षुद्राः**" यह श्रुति तो जीवको अंश नहीं कहती, किन्तु ब्रह्मके उदरमें विद्यमान जीवोंका सृष्टिके प्रारम्भ–समयमें केवल बाहर निकलना अग्नि–विस्फुलिङ्ग दृष्टान्तके द्वारा बताती है। अत एव '**नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा**' इस श्रुतिका भी यह अर्थ नहीं कि ब्रह्मके सिवा और कोई देखनेवाले ही नहीं है–अर्थात् ब्रह्म और जीव भिन्न नहीं है–, किन्तु भ्रान्ति, संशय आदि मिथ्या–ज्ञानोंसे रहित जैसा द्रष्टा ब्रह्म है, ऐसा अन्य नहीं है, यही अर्थ है। जैसा '**पार्थ एव धनुर्धरः**' इसका अर्थ पार्थके (अर्जुन) समान अन्य धनुर्धारी नहीं है, यह होता है। अतः जीवको ब्रह्म–स्वरूप या ब्रह्मांश कहना सर्वथा अयोग्य है। और '**पादोऽस्य विश्वा भूतानि**' '**ममैवांशो जीवलोके**' इत्यादि श्रुतियाँ और स्मृतियां भी अग्निका जैसा विस्फुलिङ्ग अंश है ऐसा ब्रह्मका जीव अंश है यह नहीं कहती, सामान्य–रूपसे अंश कहती हैं। अतः इनके अंश कहनेका आशय केवल इतना ही है कि जीव ब्रह्मके समान चेतन है और उससे छोटा है। जैसे चन्द्रमण्डलसे गुरुमण्डल छोटा है और उसके समान है इसलिये चन्द्रमण्डलका शतांश गुरुमण्डल है यह कहा जाता है। अतः जीवको ब्रह्म–स्वरूप या ब्रह्मांश न मान कर सर्वथा भिन्न मानना ही योग्य है।

ईश्वरेच्छासे धर्म–स्वरूप ज्ञान तिरोहित होगया है, इसलिये जीव अज्ञ है।

सिद्धान्ती—जैसे तेज सूर्यका स्वरूप भी है और धर्म भी है, ऐसे ही ज्ञान ब्रह्मका स्वरूप भी है और धर्म भी है। '**सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म**' इस श्रुतिमें ब्रह्मके स्वरूपात्मक ज्ञानका उल्लेख है। और '**स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च**' इसमें धर्मात्मक ज्ञानका उल्लेख है। इसके अतिरिक्त "भगवान्" यह नाम भी ब्रह्मके धर्मात्मक ज्ञानको

प्रमाणित करता है, क्योंकि इसका अर्थ है 'जिसमें ज्ञान हो,' यदि केवल ब्रह्म ही ज्ञानरूप होता और ज्ञान ब्रह्मका धर्म न होता तो 'जो ज्ञान है' यही कहना चाहिये था। अतः ब्रह्ममें स्वरूपात्मक ज्ञानके अतिरिक्त धर्मात्मक ज्ञानकों भी मानना आवश्यक है। यद्यपि ब्रह्मके धर्म ब्रह्म—स्वरूप ही हैं, क्योंकि अद्वैत श्रुतिके अनुरोधसे ब्रह्मसे अतिरिक्त किसीकों बता ही नहीं सकते, तथाऽपि उक्त तेजो—दृष्टान्तके अनुसार ज्ञानकी धर्म—रूपसे और धर्मि—रूपसे— दोनों भी तरहसे—प्रतीति होती है, इसीलिये श्रुतियाँ भी दोनों प्रकारसे वर्णन करती हैं। अतः श्रुतियोंके अनुसार धर्मरूप ज्ञानकों स्वीकार करना उचित ही है। इसी धर्म—रूप ज्ञानका ब्रह्मने जीवमें तिरोभाव कर दिया है, अत एव संशय, सन्देह, भ्रम आदि मिथ्या ज्ञान जीवोंमें प्रतीत होते हैं।

ईश्वरेच्छासे ही जीवोंके ऐश्वर्य वीर्य इत्यादि अन्य धर्म भी तिरोहित हैं।

ज्ञानके अतिरिक्त और भी पाँच धर्मोंका ब्रह्ममें 'भगवान्' शब्दके द्वारा बोध कराया गया है। वे ये हैं—ऐश्वर्य, वीर्य, यश, श्री और वैराग्य। ज्ञानके समान ये धर्म भी जीवमें तिरोहित हैं। ऐश्वर्यका तिरोभाव होनेसे जीव दीन, पराधीन और असमर्थ है। वीर्यका (पराक्रमका) तिरोभाव होनेसे सब दुःखोंको सहन कर लेता है। यशका तिरोभाव होनेसे नितान्त हीन है। श्रीका तिरोभाव होनेसे जन्म, मरण आदि अनेक आपत्तियोंका अनुभव करता है। इस आशयका भगवान् वेदव्यासने **'पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ'** (अर्थ—ईश्वरने जीवोंमें ऐश्वर्य यश आदि धर्मोंका तिरोभाव कर दिया है इसीलिये इनका संसारमें बन्धन है और इनमें मिथ्या—ज्ञान, अज्ञान आदि विपरीत धर्म प्रतीत होते हैं) इस सूत्रके द्वारा उपदेश दिया है। अतः ब्रह्म और जीव जो अत्यन्त विलक्षण और भिन्न प्रतीत होते हैं, इसमें कारण यही धर्मोंका तिरोभाव है, वस्तुतः जीव अग्नि—विस्फुलिङ्गोंके समान ब्रह्मांश होनेसे ब्रह्म ही हैं।

ब्रह्मके जीव निजांश हैं।

(२३) और **'पादोऽस्य विश्वा भूतानि' 'ममैवांशो जीवलोके'** इत्यादि श्रुति—स्मृतियोंमें, जैसे ''चन्द्र—मण्डलका शतांश गुरु—मण्डल है'' इस लौकिक वाक्यमें अंश शब्दका गौण अर्थ स्वीकार किया जाता है, ऐसा अंश शब्दका गौण अर्थ स्वीकार करना, अथवा जैसे पुरुषके कर, चरण आदि निजांश हैं और पुत्र भिन्नांश है, इस प्रकार ब्रह्मके मत्स्य, वाराह आदि अवतारोंकों निजांश और जीवोंकों भिन्नांश मानना भगवान् वेदव्यासको संमत नहीं है, जो कि उनके इन दो सूत्रोंके द्वारा प्रकट होता है—

''प्रकाशादिवन्नैवं परः'' इति व्याससूत्रम्।

भावार्थ—जैसे सूर्य और अग्निके तेजसे अन्य लोगोंकों कष्ट पहुँचता है, परन्तु उनको

स्वयं अपने तेजसे कुछ कष्ट नहीं होता, क्योंकि तेज इनके स्वरूपसे भिन्न नही है। इसी प्रकार ब्रह्ममें भी जीवोंके सुख—दुखोंका स्पर्श नहीं होता, क्योंकि ब्रह्मसे कोई भी वस्तु भिन्न नहीं है और न कहीं भी ब्रह्मकी भेद—बुद्धि है। अविद्या—शक्तिके प्रभावसे जीवोंकी सर्वत्र भेद—बुद्धि—है, इसलिये इनको सुख—दुःखोंका अनुभव होता है।

"अनुज्ञा–परिहारौ देह–सम्बन्धाज्ज्योतिरादिवत्" इति व्याससूत्रम्।

भावार्थ—जैसे चाण्डाल—घट और स्मशानके साथ जल और अग्निका जो अंश सम्बद्ध है वही अंश उनके सम्बन्धसे अपवित्र और अग्राह्य समझा जाता है, जगत्के सभी जल अग्नि अपवित्र अग्राह्य नहीं समझे जाते, इसी प्रकार शरीरोंके साथ केवल ब्रह्मांश जीवोंका अध्यासात्मक सम्बन्ध है, इसलिये शारीरिक उच्च—नीच—भावके कारण इन्हींमें शुद्धि अशुद्धि, ग्राह्यता, अग्राह्यताका विचार होसकता है, ब्रह्ममें नहीं होसकता।

इन दो सूत्रोंके द्वारा जो यह परिहार किया गया है कि जीवोंके सुख—दुःखोंका और गुण—दोषोंका ब्रह्ममें स्पर्श नहीं होसकता, यह तभी संभव है जब कि जीव ब्रह्मके अंश माने जाँय। लोकमें देखा जाता है कि मनुष्य—शरीरके किसी अंशमें—चोट लग जानेसे संपूर्ण शरीरमें वेदना उत्पन्न होजाती है, परन्तु उस मनुष्य—शरीरसे भिन्न किसी अन्य मनुष्य—प्रभृति प्राणीके शरीरमें अथवा वृक्ष, पाषाण आदि किसी अन्यमें चोट लगनेसे उसमें वेदना उत्पन्न नहीं होती। यदि ब्रह्म और जीव पिता—पुत्रोंके समान या चन्द्रमण्डल और गुरु मण्डलके समान सर्वथा भिन्न होते तो 'जीवोंके सुख—दुःख और गुणदोषोका ब्रह्ममें स्पर्श होजायगा' इस शङ्काका जन्म होना ही असम्भव था, परिहारकी तो बात ही क्या ? । अतः परिहार करनेवाले इन सूत्रोंसे यह प्रमाणित होता है कि जीव ब्रह्मसे भिन्न नहीं, किन्तु ब्रह्मका अंश ही है।

(१८) **पूर्वपक्षी**—अन्तर्यामि—ब्राह्मणमें जीवोंको ब्रह्मका शरीर कहा है और शरीर, शरीरीका भेद लोकमें देखते हैं, इसलिये ब्रह्म और जीवका भेद ही मानना चाहिये। जो श्रुतियां जीवको अंश कहती हैं उनका भी तात्पर्य यही है कि जैसे पुरुषके अपने करचरणादि अंश हैं, ऐसे ही जीव ब्रह्म—शरीर होनेसे ब्रह्मांश है।

सिद्धान्ती—अन्तर्यामि—ब्राह्मणमें जैसे जीवको शरीर कहा है, ऐसे ही पृथिवी आदि जड पदार्थोंको भी कहा हैं। अतः ब्रह्म—शरीर होनेसे यदि श्रुतियाँ जीवको ब्रह्मांश कहती हैं तो जडको भी कहना चाहिये, क्योंकि यह भी वैसा ही है। और **"एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेय"** इस श्रुतिके अनुरोधसे ब्रह्मके शरीरको ब्रह्मसे भिन्न मान भी नहीं सकते, क्योंकि सृष्टिके प्रारम्भमें ब्रह्म अपनेसे भिन्न जड—जीव शरीरोंके विद्यमान रहते हुए "मैं एक हूँ" यह नहीं कह सकता। यद्यपि शरीरी मनुष्य अन्य

प्राणियोंके अभावमें "मैं अकेला हूं" यह कहते हैं, परन्तु यह जीवोंके लिये उचित है, क्योंकि ये अज्ञानवश देहोंको अपनेसे अभिन्न समझते हैं, किन्तु ईश्वर ऐसा नहीं कह सकता, क्योंकि वह भिन्नको अभिन्न (अपना आत्मा) नहीं समझता । इसके अतिरिक्त **'सदेव सौम्येदमग्र आसीत्'** (अर्थ—सृष्टिके पूर्व केवल ब्रह्म ही था) **"एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म"** इत्यादि और भी अनेक श्रुतियां ब्रह्मसे भिन्न वस्तुका निषेध करती हैं, इसलिये जीवको ब्रह्मसे अभिन्न ही मानना चाहिये ।

जीव अणु नहीं हैं ।

(२६) **पूर्वपक्षी**—यदि जीव ब्रह्मसे अभिन्न है तो ब्रह्मके समान व्यापक भी होना चाहिये, क्योंकि अणु और व्यापकका अभेद नहीं होसकता । इसके अतिरिक्त **"स वा एष महानज आत्मा"** (अर्थ यह आत्मा जन्म—रहित और व्यापक है) **'आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः'** (अर्थ—आत्मा आकाशके समान नित्य और व्यापक है) **'नित्यः सर्वगतः स्थाणुः'** (अर्थ—आत्मा नित्य व्यापक और अचल है) इत्यादि अनेक श्रुतियाँ और स्मृतियां जीवको व्यापक कहती हैं ।

और यौक्तिक—विचारसे भी जीवको अणु मानना अयोग्य मालूम होता है, क्योंकि संपूर्ण शरीरमें व्याप्त जो चैतन्य है यह जीवका गुण है और गुण अपने गुणिके (धर्मिके) सिवा अन्यत्र रहता नहीं, अतः जीवात्मा यदि अणु है तो उसका गुण चैतन्य संपूर्ण शरीरमें कैसे रहता है ?, चैतन्यको भी उतने ही प्रदेशमें रहना चाहिये जितने प्रदेशमें उसका धर्मी आत्मा रहता है ।

और लोकमें ऐसा कोई दृष्टान्त भी नहीं, जिसके द्वारा यह सिद्ध हो कि धर्मीसे अधिक प्रदेशमें धर्म रहता है । पुष्प, अत्तर आदि सौगन्धिक वस्तुओंका जो दूरसे सुगन्ध मालूम होता है उसका भी कारण यही है कि वायुके सहारेसे उक्त सौगन्धिक वस्तुओंके सूक्ष्म अवयव उडकर मनुष्यके नासिका—पर्यन्त पहुंचते हैं । ऐसे ही मनुष्यके शरीरमें घिसे हुए असली मलय—गिरि—चन्दनकी एक बिन्दु किसी स्थानमें लगा देनेसे जो संपूर्ण शरीरमें शीतलता फैल जाती है उसका भी कारण चन्दनके सूक्ष्म अवयवोंका शरीरमें फैलना ही है । मणिप्रभा यद्यपि मणिसे अधिक देशमें रहती है और मणि कठिन होनेसे उसके अवयवोंका वायुके वेगसे फैलना भी संभव नहीं है, परन्तु प्रभा मणिसे उत्पन्न विरलावयव द्रव्यान्तर है, धर्म नहीं है । अतः दृष्टान्त न होनेसे आत्मासे अधिक देशमें उसके धर्म चैतन्यको नहीं मान सकते ।

यद्यपि आत्माको शरीर—परिमाण माननेसे शरीर—व्यापि—चैतन्यकी स्थितिका समर्थन होसकता है परन्तु शरीर—परिमाण माननेसे आत्माका नित्यत्व नहीं रहता, क्योंकि

शास्त्र–मर्यादाके अनुसार अणु और व्यापक वस्तुओंको ही नित्य मान सकते हैं, मध्यम परिमाणकी वस्तुको नित्य नहीं मान सकते। तात्पर्य यह है कि यदि आत्मा अणु माना जाय तो संपूर्ण शरीरमें चैतन्यकी स्थिति नहीं होसकती और मध्यम–परिमाण माना जाय तो आत्मा नित्य नहीं होसकता इसलिये इन दोनोंके समावेशके लिये आत्माको व्यापक ही मानना चाहिये। और जो श्रुतियां जीवात्माको अणु कहती हैं उनका तात्पर्य केवल जीवात्माको दुर्बोध प्रमाणित करता है, इसलिये कोई विरोधकी भी आशङ्का नहीं है।

जीव अणु है।

(२७) **सिद्धान्ती**—व्यापक कहनेवाली श्रुतियां ब्रह्म–निरूपणके प्रसङ्गमें है, इसलिये इनसे ब्रह्म ही व्यापक प्रमाणित होता है, जीव व्यापक प्रमाणित नहीं होते। और अणु कहनेवाली श्रुतियोंका भी तात्पर्य जीवको दुर्बोध प्रमाणित करना नहीं है, किन्तु जीवको अणु कहना ही है। यह सभी इस व्याससूत्रके द्वारा स्पष्ट सिद्ध होता है।

"नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्"

अर्थ–जीव अणु है, क्योंकि व्यापक कहनेवाली श्रुतियां ब्रह्मवर्णनके प्रसङ्गमें हैं।

जीवात्मासे अधिक प्रदेशमें चैतन्यकी स्थिति भी व्याससूत्रोंसे दृष्टान्तप्रदर्शन–पूर्वक बहुत ही ठीक प्रमाणित होती है। व्याससूत्र ये हैं—

"व्यतिरेको गन्धवच्च"

अर्थ–जैसे गन्ध अपने धर्मसे अधिक प्रदेशमें रहता है, ऐसे ही हृदयस्थ जीवका चैतन्य अपनेसे अधिक प्रदेशमें–अर्थात् संपूर्ण शरीरमें–रहता है।

"अविरोधश्चन्दनवत्"

अर्थ–जैसे एकदेश–स्थित चन्दन–बिन्दु संपूर्ण शरीरमें शैत्यका प्रसार कर देता है, इसी प्रकार एकदेश–स्थित अणु जीव संपूर्ण शरीरमें चैतन्यका सञ्चार कर देता है।

"गुणाद्वाऽऽलोकवत्"

अर्थ–जैसे एकदेश–स्थित दीप प्रकाशके द्वारा संपूर्ण गृहमें व्याप्त होजाता है, ऐसे ही अणु जीव चैतन्यके द्वारा संपूर्ण शरीरमें व्याप्त होजाता है।

इन सूत्रोंका पूर्वपक्षमें उपयोग मान कर इनके दृष्टान्तोंका जो यौक्तिक विचारसे खण्डन किया है वह भी अयोग्य है, क्योंकि मोगरा, गुलाब, चम्पा आदि पुष्पोंका सुगन्ध ठण्डे समयमें बहुत दूरसे मनुष्योंको मालूम होजाता है। और पुष्पोंके ऐसे शिथिल अवयव नहीं है जो अत्यन्त मन्द वायुसे उड कर दूर चलेजांय। कदाचित् चले भी जांय तो चारों ओर इतने दूर जानके लिये बहुत अवयवोंकी अपेक्षा है। अतः इतने अवयव

उड जानेसे पुष्प ही नष्ट होजाने चाहिये, जैसे कर्पूर नष्ट होजाता है, अथवा पुष्पोंमें छिद्र होजाने चाहिये । और यह भी नहीं कह सकते कि आघ्राण करनेवाले मनुष्योंके पुण्यके प्रभावसे प्रथमके अवयव वायुके द्वारा उड जाते हैं और उनके स्थानमें नवीन अवयव प्रकट होजाते हैं इसलिये पुष्पोंमें छिद्र नहीं होते, क्योंकि अनुमानसे अवयव-पूरक पुण्य-विशेष-कल्पना करनेकी अपेक्षा तो अपने धर्मीसे अधिक प्रदेशमें प्रत्यक्षसे निश्चित हुए गन्ध-धर्मको मानना ही सरल-मार्ग है । और सौगन्धिक वस्तुओंके सूक्ष्म अवयवोंका निकलना सर्वत्र संभव भी नहीं है, व्यापारियोंके अन्तर्गृहमें चर्म-पुटसे वेष्टित कस्तूरी डिब्बेमें रक्खी रहती है, अतः उसके सूक्ष्म अवयव निकल कर बाहर किसी प्रकार नहीं आ सकते, तथापि दुकानपर जाते ही मनुष्योंको उसके गन्धका अनुभव होता ही है । ऐसे ही लशुन-स्पर्शके अनन्तर मृत्तिकासे २-३ वार हाथ धोलिये जांय, तथाऽपि लशुनकी दुर्गन्ध दूर नहीं होती । यदि लशुनके अवयव ऐसे चिक्कण हैं कि जहां चिपक जाते हैं वहांसे दूर नहीं होते तो लशुनमें भी ऐसेही दृढ चिपके रहने चाहिये, फिर केवल स्पर्श करनेसे ही हाथमें कैसे लग जाते हैं ? यदि दृढ चिपकनेवाले नहीं हैं तो दो तीन वार मृत्तिका लेकर हाथ धोनेसे दूर क्यों नहीं होते । अतः यही मानना आवश्यक होगा कि लशुनके सूक्ष्मावयव हाथमें संसृष्ट नहीं होते किन्तु लशुनका गन्ध संसृष्ट होता है । और गन्ध अपने धर्मीसे अधिक प्रदेशमें रहता है । अत एव शैत्य, प्रकाश आदि सभी धर्म अपने धर्मीसे अधिक प्रदेशमें रहते हैं यह भी समान-न्यायसे सिद्ध होगया ।

इसीसे यह भी स्वीकार करना आवश्यक है कि **'व्यतिरेको गन्धवच्च' 'गुणाद्वाऽऽलोकवत्'** इत्यादि व्यास-सूत्र पूर्वपक्षप्रदर्शक नहीं है, किन्तु सिद्धान्त-प्रदर्शक हैं और इनमें दिखाये हुए दृष्टान्तोंके अनुसार अणु-स्वरूप जीवात्माओंके भी चैतन्यकी संपूर्ण शरीरमें व्याप्ति रहना अनुचित नहीं है ।

और धर्मीसे अधिक प्रदेशमें धर्मकी स्थिति तो केवल हम ही नहीं मानते, किन्तु नैयायिक भी मानते हैं । नैयायिकोंके मतमें 'समवाय-सम्बन्ध'-नामक एक नित्य धर्म है, जो कि सर्वदा जाति, व्यक्ति आदि दो २ वस्तुओंमें रहता है, परन्तु जब व्यक्तियां नष्ट होजाती हैं तो वह विना धर्मियोंके रहता है, क्योंकि नित्य होनेसे उसका अभाव तो हो नहीं सकता । इसके अतिरिक्त नष्ट होनेवाले द्रव्योंके गुणोंकी भी एक-क्षण-पर्यन्त निराधार-यानी धर्मियोंके विना-स्थिति नैयायिक लोग मानते हैं । अतः जैसे समवाय और ये गुण अपने धर्मियोंके विना रहते हैं, ऐसे ही हृदय-स्थित अणु आत्माका चैतन्य भी अपने धर्मीके विना संपूर्ण शरीरमें रह सकता है ।

(२८) **पूर्वपक्षी**—जैसे अग्नि और अग्निकी उष्णता भिन्न नहीं है, ऐसे ही जीवात्मा और उसका चैतन्य भी भिन्न नहीं है, इसलिये चैतन्य संपूर्ण शरीरमें रहता है और आत्मा केवल हृदयमें ही रहता है यह नहीं मान सकते। और हृदयमें रहता है, इसमें भी कोई प्रमाण नहीं। अतः आत्माको व्यापक ही मानना चाहिये।

सिद्धान्ती—अग्नि और उष्णता सर्वथा अभिन्न नहीं है। यदि हों तो मणि—मन्त्रोंकी और ओषधियोंकी शक्तिसे जब अग्निकी उष्णता नष्ट होजाती है तब अग्नि भी नष्ट होजाना चाहिये ? यदि अग्नि और उसकी उष्णतामें कुछ भेद है तो जैसा भेद इनका है वैसा ही जीव और उसके चैतन्यका भी है। यही **'प्रज्ञया शरीरं समारुह्य'** इत्यादि श्रुतियोंके आधारपर **'पृथगुपदेशात्'** इस सूत्रके द्वारा भगवान् वेदव्यासने कहा है। और **'अवस्थिति-वैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद् हृदि हि'** (अर्थ—जैसे चन्दन—बिन्दुके लिये स्थान—विशेष नियत है, इसी प्रकार जीवके लिये भी हृदय स्थान नियत है) इस सूत्रके द्वारा जीवात्माकी हृदयमें स्थिति है यह भी कहा है। इसके अतिरिक्त **'हृदि ह्येष आत्मा'** **'स वा एष आत्मा हृदि'** (अर्थ—यह जीवात्मा हृदयमें है) इत्यादि और भी अनेक श्रुतियां हृदयमें जीवात्माकी स्थिति बताती हैं।

(२५–२८–२९) और चन्द्र—लोक स्वर्गलोक आदि प्रदेशोंमें जीवोंका गमन कहनेवाली श्रुतियां स्मृतियां भी तभी सार्थक होसकती हैं जब कि जीव अणु माने जांय, क्योंकि आकाशके समान व्यापक जीव चन्द्र—लोक या स्वर्गलोकमें जा नहीं सकते। और **'तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति'** (अर्थ—जीवात्माके निकलनेके बाद प्राण निकलते हैं) यह श्रुति जो जीवात्मा और उसके उपाधि प्राणका पृथक् २ शरीरसे बाहर निर्गमन बताती है यह भी व्यापक आत्माके लिये संभव नहीं है, क्योंकि व्यापक आत्माका प्रथम तो शरीरसे बाहर होना ही असंभव है, फिर भी कदाचित् जैसे घटकी क्रियाका उसके अन्तर्गत आकाशमें आरोप किया जाता है, ऐसे ही प्राणादि उपाधियोंकी क्रियाका आरोप कर जीवात्माका निर्गमन मान भी लिया जाय तो उपाधि निर्गमन पृथक् कहनेसे पुनरुक्ति—दोष आता है, क्योंकि जैसे घटाऽऽकाशकी और घटकी चलन क्रिया भिन्न नहीं है, ऐसे ही जीवकी और उपाधिकी निर्गमन क्रिया भिन्न नहीं है।

और उपाधि निर्गमनके अभिप्रायसे यदि उक्त श्रुति जीवका निर्गमन कहती है तो प्राणोपाधिसे पूर्व जीवका निर्गमन कहना भी व्यर्थ है। अतः इन दोषोंकी निवृत्तिके लिये जीवात्माका भी निर्गमन मानना ही चाहिये और निर्गमनके अनुरोधसे जीवात्माको अणु मानना भी स्वतः—प्राप्त है। और जीव अणु हैं, इसीलिये **'ततो मां**

तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्' (अर्थ—भक्तिके द्वारा भगवान्‌का स्वरूप जान कर भक्त उसमें लीन होजाते हैं) इत्यादि स्मृतियां भी सार्थक होती हैं, क्योंकि मोक्ष—दशामें उपाधि न होनेसे औपाधिक प्रवेश तो संभव नहीं है, इसलिये शुद्ध जीव—स्वरूपका ही प्रवेश मानना आवश्यक है । यदि शुद्ध जीव—स्वरूप व्यापक होगा तो प्रविष्ट कैसे होगा ? । अतः जीवकों अणु ही मानना चाहिये ।

(२५—२६) **पूर्वपक्षी**—यदि प्रवेश—निरूपण जीवात्माकों अणु प्रमाणित करता है तो ब्रह्मको भी मध्यम—परिमाण प्रमाणित क्यों नहीं करता, क्योंकि आकाशके समान व्यापक वस्तुसे कोई वस्तु बाहर रहती ही नहीं जो उसमें प्रविष्ट हो, और अणु इतनी छोटी वस्तु होती है कि जिसके अन्तर्गत प्रवेश करने योग्य अवकाश रहता ही नहीं । अतः तुम्हारे कथनानुसार प्रवेश करने योग्य ब्रह्म मध्यम—परिमाण ही होसकता है । यदि श्रुतियां ब्रह्मको व्यापक कहती हैं इसलिये ब्रह्मको व्यापक मानते हो तो व्यापकताके अनुरोधसे इस प्रवेशको गौण मानो । और जैसे प्रमाण ब्रह्मकों व्यापक कहते हैं, ऐसे ही जीवको भी व्यापक कहते हैं । और सभी व्यापक कहनेवाले प्रमाण ब्रह्म—निरूपणके ही प्रसङ्गमें नहीं है । गीताके द्वितीयाध्यायमें अर्जुनको उपदेश देते हुए जो भगवान्‌ने **'नित्यः सर्व—गतः स्थाणुः'** इस श्लोकके द्वारा आत्माकी व्यापकताका वर्णन किया है इसमें ब्रह्म—प्रकरणका कोई सम्बन्ध नहीं है । इसके अतिरिक्त और भी ऐसे अनेक प्रमाण हैं जो जीवको व्यापक कहते हैं । अतः प्रमाणोंके अनुरोधसे यदि ब्रह्मको व्यापक मानना है तो जीवको भी मानना चाहिये ।

(१७—२४—२८) **सिद्धान्ती**—जो श्रुतियां और स्मृतियां जीव—प्रकरणमें हैं और जीवको व्यापक कहती हैं उनका तात्पर्य जीवमें ब्रह्म—धर्मोंको बता कर उसकों ब्रह्मांश प्रमाणित करना है, वस्तुतः व्यापक कहना नहीं है । यह **"अंशो नाना—व्यपदेशात्" "तद्गुण—सारत्वात्तु तद्व्यपदेशः"** (अर्थ—जड—पदार्थोंसे विलक्षणता दिखानेवाले जीवमें विद्यमान सभी गुण ब्रह्मके हैं, इसलिये श्रुतियां और स्मृतियां जीवको ब्रह्म कहती हैं) इन दो व्यास—सूत्रोंसे स्पष्ट सिद्ध होता है ।

(अणु जीवका व्यापक ब्रह्ममें प्रविष्ट होना अयोग्य नहीं)

और अणु जीवका व्यापक ब्रह्ममें प्रवेश तो **'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति'** (अर्थ—ब्रह्मभाव होनेके अनन्तर जीव ब्रह्ममें लीन होता है) इत्यादि श्रुतियां कहती हैं इसलिये स्वीकार करना चाहिये । और जीव—प्रवेश यदि गौण होता तो भगवान् वेदव्यास किसी सूत्रके द्वारा इस आशयको प्रकट करते ?, परन्तु ऐसा न कर इससे विपरीत प्रवेश—बोधक वचनोंकों और मुख्यार्थ प्रमाणित किया है, जो कि इस सूत्रसे स्पष्ट है—

अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति ।

अर्थ–(अस्मिन्) इस ब्रह्ममें (अस्य) जीवका (तद्योगं) ब्रह्म–भाव होनेके अनन्तर लय (शास्ति) श्रुति कहती है ।

(२५) और वस्तुतः व्यापक ब्रह्ममें जीवका प्रवेश मानना आपत्ति–जनक भी नहीं हैं, क्योंकि ब्रह्म विरुद्ध–धर्माधार है–उसमें व्यापकत्व अव्यापकत्व आदि परस्पर विरुद्ध सभी धर्म रहते हैं;–अत एव **'समो मशकेन समो नागेन'** इस श्रुतिमें ब्रह्मको मशकके समान भी कहा है और नागके समान भी कहा है । और **'सर्वतः पाणिपादान्तम्'** यह श्रुति भी व्यापक ब्रह्मके सर्वत्र कर–चरण और परिच्छेद बताती है । अतः प्रवेश कहनेवाली श्रुतिके अनुरोधसे ऐसे विलक्षण ब्रह्म–स्वरूपके बाह्याभ्यन्तर प्रदेश मान लेना भी अयोग्य नहीं है ।

ब्रह्मभाव शब्दका अर्थ जीवके आनन्द ऐश्वर्य इत्यादि धर्मोंका प्रकट होना है, अत्यन्ताभेद नहीं ।

(२४) **पूर्वपक्षी–"अस्मिन्नस्य"** इस व्याससूत्रसे जो ब्रह्म–भावके अनन्तर जीवका ब्रह्ममें लय बताया है यह सर्वथा अयोग्य है, क्योंकि जीव स्वयं ब्रह्म ही होगया तो फिर और शेष कौन ब्रह्म रहा जिसमें वह लीन होगा ? वेदान्तमें सर्वत्र एक ही ब्रह्मका निरूपण है, दो चार ब्रह्मस्वरूपोंका तो है ही नहीं ।

और ब्रह्ममें लीन होनेके अनन्तर जीव ब्रह्मसे भिन्न रहता है या अभिन्न ? । यदि भिन्न रहता है तो यह **'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्'** इस श्रुतिसे विरुद्ध है, क्योंकि यह श्रुति मोक्ष–दशामें भेदका निषेध करती है । और अग्नि–विस्फुलिङ्ग दृष्टान्तसे भी प्रतिकूल है, क्योंकि विस्फुलिङ्गका अग्निमें प्रवेश होनेके अनन्तर भेद नहीं रहता । यदि अभिन्न रहता है तो जीवका अणुत्व अवास्तविक प्रमाणित होगया, क्योंकि अणुत्वके रहते हुए वास्तविक अभेद नहीं होसकता, इसलिये अणुत्वका मोक्ष–दशामें अभाव मानना आवश्यक है और अभाव उसीका होसकता है जो कि अवास्तविक हो ।

और घटके नष्ट होनेसे जैसे घटाऽऽकाशका महाकाशमें लय होता है, ऐसे उपाधि–नाशसे जीवका ब्रह्ममें लय माना जाय तब तो जीव वस्तुतः ब्रह्म–स्वरूप ही है इसलिये उसका ब्रह्मके साथ वास्तविक अभेद मान लेनेमें भी जीव–स्वरूप–नाशकी आपत्ति नहीं है, परन्तु विस्फुलिङ्गके समान जीवको अंश मान कर मोक्ष दशामें वास्तविक अभेद मान लेनेसे तो जीव–स्वरूप–नाशकी भी आपत्ति हैं । अतः जीवका और ब्रह्मका भेद हमारे मतके अनुसार औपाधिक ही मानना चाहिये ।

सिद्धान्ती—'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति' इस श्रुतिमें 'ब्रह्मैव सन्' इतने अंशका तात्पर्य है "शास्त्रोक्त साधनोंके अनुष्ठानसे प्रसन्न हुए भगवान्‌के अनुग्रहसे जीवके आनन्द, ऐश्वर्य आदि धर्मोंका प्रकट होना।" इसीका प्रथम हमने 'ब्रह्म—भाव' शब्दसे परिचय कराया है। और 'ब्रह्माप्येति' इसका अर्थ है "जीवका ब्रह्ममें लय होना।" अतः दो ब्रह्म स्वीकार करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है।

और मोक्ष—दशामें ब्रह्ममें लीन होनेके अनन्तर जीव ब्रह्मसे सर्वथा अभिन्न भी नहीं होता और भिन्न भी नहीं रहता। इसका स्वरूप **'स यथा सैन्धवखिल्य उदके प्रास्त'** यह श्रुति 'जल—लवण' दृष्टान्तके द्वारा बताती है। जैसे लवण जलमें डाल दिया जाय तो जलमें ऐसा घुल जाता है कि उसका जलसे कुछ भी भेद नहीं मालूम होता, ऐसे ही जीवका ब्रह्ममें लय होनेके अनन्तर भेद नहीं मालूम होता, परन्तु लवणका जलके साथ अत्यन्त अभेद नहीं होता है, क्योंकि अत्यन्त अभेद तभी होसकता है जब कि लवण अपनी क्षारताका परिचय जलमें न दे, अथवा जल अपनी तरलताका त्याग कर तत्काल ही लवणका स्वरूप धारण कर ले। अतः जैसे लवण और जलका अत्यन्त अभेद नहीं होता है, ऐसे ही जीव और ब्रह्मका भी नहीं होता। इस आशयका स्पष्टीकरण **'निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति'** यह श्रुति, तथा **'गति—सामान्यात्'** यह सूत्र बहुत अच्छा करते हैं। यदि मोक्ष—दशामें जीव ब्रह्मके सदृश होजाता है इतना ही श्रुतिका आशय होता तो केवल 'साम्यमुपैति' (अर्थ—ब्रह्मकी समानताकों प्राप्त करता है) इतना ही कथन पर्याप्त था, अधिक 'परमम्' इस शब्दके प्रयोग करनेकी कोई आवश्यकता नहीं थी। यदि 'परमं साम्यम्' (अर्थ—अत्यन्त समानता यानी अभेद) इन दोनो शब्दोंके द्वारा जीवका ब्रह्मके साथ अत्यन्त अभेद कहना होता तो इसके अर्थका निर्णय करनेवाले भगवान् वेदव्यास सूत्रमें 'सामान्य' शब्दके स्थान पर 'ऐक्य' या 'अभेद' शब्द का ही प्रयोग करते, जिससे तात्पर्य समझनेमें सरलता होती। अतः इन दोनोंके सामञ्जस्यके लिये स्वल्प—भेद—मात्रा—संवलित अभेदका ही स्वीकार करना उचित है।

और मोक्ष—दशामें जब जीवोंके आनन्द ऐश्वर्य आदि धर्म प्रकट होजाते हैं, तब ब्रह्मके समान जीव भी विरुद्ध—धर्माधार रहते हैं। जैसे यशोदाके गोदमें बैठे हुए श्रीकृष्णने छोटेसे मुखारविन्दमें त्रैलोक्यकी प्रतीति कराकर अपने आत्माकों संपूर्ण—जगदाधर और व्यापक प्रमाणित कर दिया था, इसी प्रकार मोक्ष—दशामें जीव अणु रहते हुए भी व्यापकका कार्य कर सकते हैं। अतः उस समय इनकों व्यापक माननेकी कोई आवश्यकता नहीं है।

और जीवोंका अणुत्व सार्वदिक है इसीलिये मोक्ष–दशामें लीन हुए भी जीव ब्रह्मके अधिक अनुग्रहसे अपने अणु–स्वरूपसे पुनः प्रकट होकर लीला–देह धारण करते हैं और ब्रह्मके साथ विहार करते हैं। यदि तुह्मारे मतके अनुसार घटाऽऽकाश–महाऽऽकाशोंके सदृश जीवोंका ब्रह्मके साथ अत्यन्त अभेद होता तो यह सर्वथा असम्भव था। अतः अग्नि–विस्फुलिङ्गोंके समान जीवोंका ब्रह्मके साथ तादात्म्य मानना ही ठीक है और विस्फुलिङ्ग भी अग्निमें प्रविष्ट होनेके अनन्तर सर्वथा अभिन्न नहीं होते, किन्तु अभेद–प्रतीतिमात्र है इसलिये दृष्टान्तका भी कोई विरोध नहीं है।

जीवोंका ब्रह्ममें लय होनेके अनन्तर पुनः निर्गमन।

पूर्वपक्षी—यह मुक्त पुरुषोंका अपने स्वरूपसे पुनः प्रकट होकर देह–धारण करना किसी भी शास्त्र–दृष्टि पुरुषको माननीय नहीं होसकता, क्योंकि उनकी अनेक–जन्म–संचित सभी कर्म–वासना ज्ञानाग्निसे दग्ध होगई हैं और विना कर्म–वासनाओंके शरीर मिल नहीं सकते।

इसके अतिरिक्त जीवात्माओंका देहके साथ अध्यासके सिवा और कोई सम्बन्ध हो नहीं सकता और मुक्त पुरुषोंको यदि पुनः अध्यास होगया तो इनके संसारी होनेमें कुछ शेष ही न रहा। अत एव "मुक्त पुरुष लौट कर पुनः संसारमें नहीं आते" इस अर्थको कहनेवाले **'न स पुनरावर्तते' 'यद्गत्वा न निवर्तन्ते'** इत्यादि सभी प्रमाण–वचनोंका विरोध है।

सिद्धान्ती—मुक्त पुरुषोंको देह–प्राप्ति, कर्म या वासनाओंके द्वारा सांसारिक–सुख दुःख भोगके लिये नहीं होती, किन्तु भगवान्के आत्यन्तिक अनुग्रहसे भगवान्के साथ विहार करनेके लिये होती है। और उनका देहके साथ सम्बन्ध भी मिथ्या–ज्ञान–स्वरूप, जिसे तुम अध्यास कहते हो वह नहीं हैं, किन्तु सर्वात्म–भाव–मूलक है, अतः मुक्त–पुरुषोंका यह ऐसा लीला–देह धारण करना संसारी होना नहीं है। अत एव **'न स पुनरावर्तते'** (अर्थ–मुक्त हुआ जीव लौट कर पुनः संसारमें नहीं आता) इत्यादि प्रमाणोंका भी कोई विरोध नहीं है, क्योंकि ये अहन्ता–ममतात्मक संसारके सम्बन्धका निषेध करते हैं, लीलादेह–धारणका निषेध नहीं करते।

और भगवान् वेदव्यासने **'मुक्तोपसृप्य–व्यपदेशात्'** इस सूत्रके द्वारा स्पष्ट ही कहा है कि मुक्त पुरुष लीला–देह धारण कर सेवा विहारके लिये भगवान्के पास रहते हैं। और इसी अर्थका अनुवाद **'मुक्ता अपि लीला–विग्रहं कृत्वा भजन्ते'** यह प्राचीन आचार्योंने किया है। अतः मुक्तपुरुषोंका लीला–देहके साथ सम्बन्ध माननेमें किसी प्रकारकी आपत्ति नहीं होसकती।

(मोक्षका स्वरूप और साधन)

यद्यपि भगवान्‌के अनुग्रहकी कर्म–मार्ग योग–मार्ग आदि सभी मार्गोंमें अपेक्षा है, परन्तु पुष्टिमार्ग तो केवल अनुग्रहैक–साध्य है। इस पुष्टिमार्गमें जिन जीवोंका अङ्गीकार होता है उन्हींको लीला–देह तथा भगवान्‌के समीप निवास करनेकी योग्यताका लाभ होता है। और जिन जीवोंका भगवान् मर्यादा–मार्गमें अङ्गीकार करते हैं, उनका केवल ब्रह्म–भावके अनन्तर अक्षर–ब्रह्ममें प्रवेशमात्र होता है, पुनः आविर्भाव नहीं होता। परन्तु जीवोंको भगवान्‌ने अपनी सेवाके लिये प्रकट किया है, अतः भगवान्‌की सेवा करना यह तो सभी जीवोंका धर्म है और सेवासे ही सब प्रकारके पुरुषार्थोंका लाभ होता है।

जीव भगवान्‌के दास हैं और भगवान् उनके स्वामी हैं, जीव नियम्य हैं और भगवान् नियामक हैं। यह जीव और ब्रह्मका तारतम्य सांसारिक–दशामें ही नहीं, किन्तु मोक्ष–दशामें भी रहता है। अतः इन सब विषयोंकी उपपत्तिके लिये जीवका स्वरूप अग्नि–विस्फुलिङ्ग–दृष्टान्तके अनुसार जैसा प्रथम बताया है वैसा ही मानना चाहिये।

अविद्योपाधि–युक्त ब्रह्मको जीव माननेसे इन सब विषयोंकी उपपत्ति नहीं कह सकते, क्योंकि जगत्‌की प्रतीति करानेवाली भावाऽज्ञान–स्वरूपा 'अविद्या'नामिका कोई उपाधि जीवसे सम्बन्ध रखती ही नहीं। और जगत् अविद्यासे प्रतीत नहीं होता इसीलिये मिथ्या नहीं, वास्तविक है। वेद, इस जगत्‌का कर्ता और उपादान ब्रह्म है यह कहता है, अतः ब्रह्म भी सविशेष है।

ब्रह्म निर्विशेष है।

(३०) **पूर्वपक्षी**—ब्रह्म जगत्‌का कर्ता भी है और उपादान भी है यह किसीको माननीय नहीं होसकता, क्योंकि लोकमें कोई ऐसा पदार्थ नहीं है जो दृष्टान्त–रूपसे इसका समर्थन कर सके। लोकमें तन्तुवाय, कुम्भकार आदि जितने कारण दृष्टि–गोचर होते हैं वे सभी ऐसे हैं कि जो किसीके कर्ता हैं तो किसीके उपादान हैं, परन्तु एक ही वस्तुका कर्ता और उपादान कोई भी नहीं है। इसके अतिरिक्त जगत्‌में काम, क्रोध आदि अनेक दुष्ट पदार्थ हैं, यदि ब्रह्म उपादान माना जाय तो जैसे घट मृत्तिका–स्वरूप है ऐसे इनको भी ब्रह्म–स्वरूपमानना आवश्यक होगा; और ऐसा मान नहीं सकते, क्योंकि ब्रह्म सर्वथा निर्दोष है। अतः ब्रह्मको केवल कर्ता ही मानना चाहिये, उपादान मानना योग्य नहीं।

ब्रह्म सविशेष है।

सिद्धान्ती—जैसे मकडी अपने ही भीतरसे तन्तु निकाल कर जाला बना देती है,

ऐसे ही ब्रह्म अपने स्वरूपसे इस प्रपञ्चकी रचना करता है। इसी आशयको **'तदात्मानꣳस्वयमकुरुत'** (अर्थ–ब्रह्मने अपने आत्माको जगद्रूपसे परिणत किया) यह श्रुति कहती है। अतः जैसा वेदसे प्रमाणित हो वैसा स्वीकार करना चाहिये, वेदोक्त अर्थमें तर्कको अवकाश नहीं मिल सकता। और सांसारिक–दृष्टिसे जो प्रपञ्चकी वस्तुओंमें दोष प्रतीत होते हैं ये अवास्तविक हैं, इसलिये जगत्को ब्रह्मात्मक माननेमें बाधक नहीं होसकते।

(अविकृत परिणाम)

यद्यपि लोकमें दधि, दुग्ध आदि वस्तुओंका परिणाम (रूपान्तर) विकार–स्वरूप ही माना जाता है, परन्तु ब्रह्मके प्रपञ्च–रूपसे परिणत होनेको विकार नहीं कह सकते, क्योंकि **'अविनाशी वाऽरे अयमात्मा अनुच्छित्तिधर्मा'** (यह आत्मा और इसके धर्म अविनाशी हैं) इत्यादि अनेक श्रुतियाँ ब्रह्मको अविकारी कहती हैं। और ब्रह्म सर्वशक्तिमान् अद्भुत—कर्मा और अलौकिक–स्वरूप है, इसलिये इसकी लौकिक–पदार्थोंके साथ तुलना हो भी नहीं सकती। अत एव **'श्रुतेस्तु शब्द मूलत्वात्'** इस सूत्रसे भगवान् वेदव्यासने भी यही कहा कि ब्रह्मबोधिका श्रुतियोंके अर्थ–निर्णयमें लौकिक–दृष्टान्तके अनुग्रहकी कोई अपेक्षा नहीं है, जैसा श्रुति कहती है वैसा स्वीकार करना चाहिये। इसीसे यह भी सिद्ध होजाता है कि **'तदेजति तन्नैजति'** (अर्थ–वह ब्रह्म इस समय चल भी है और स्थिर भी है) **'अणोरणीयान् महतो महीयान्'** (अर्थ–वह ब्रह्म छोटेसे छोटा और बडेसे बडा है) इत्यादि परस्पर विरुद्ध धर्मोंका निरूपण करनेवाले प्रमाणोंकी भी विरोध–परिहारके लिये नई व्यवस्था करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि ब्रह्मका स्वरूप ही ऐसा आश्चर्यमय है कि परस्पर विरुद्ध सभी धर्मोंका उसमें समावेश होजाता है।

(ब्रह्म सर्व–धर्म–(सर्वगुण) शून्य है)

(३१) **पूर्वपक्षी**—अलौकिकता और आश्चर्यमयताके लिये ब्रह्ममें प्रापञ्चिक पदार्थोंकी अपेक्षा उत्कृष्टता मान लेना ही पर्याप्त है, इसके लिये परस्पर विरुद्ध धर्मोंकी सत्ता माननेकी कोई आवश्यकता नहीं है। यदि श्रुति परस्पर विरुद्ध जैसा कुछ कह दे वह सभी अविकल स्वीकार करने योग्य होता तो भगवान् वेदव्यास उत्तर–मीमांसाके द्वारा सब श्रुतियोंकी व्यवस्था न करते। जब कि उन्होंने व्यवस्थाकी है तो अपने चित्तानुसार नई व्यवस्थाकी कल्पना न कर सविशेष निर्विशेष कहनेवाली श्रुतियोंके विषयमें भी उसी व्यवस्थाको स्वीकार करना चाहिये। उत्तर–मीमांसामें **'अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्'** इस सूत्रके द्वारा यह निर्णय किया है कि ब्रह्म रूपवान्–यानी

साकार सविशेष—नहीं है, क्योंकि सविशेष कहनेवाली श्रुतियोंका उपासनामें उपयोग है, और निर्विशेष कहनेवाली श्रुतियोंका तो ब्रह्म—स्वरूप—बोध करानेके अतिरिक्त और कोई उपयोग ही नहीं है, इसलिये ब्रह्म—स्वरूपका ज्ञान करानेमें ये प्रधान हैं। अतः इन्हींके अनुसार ब्रह्म—स्वरूप स्वीकार करना उचित है।

इसके अतिरिक्त **'स यथा सैन्धव-घनः अनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो रसघनः, एवं वाऽरे अयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एव'** (अर्थ—जैसे लवण बाहर भीतर केवल क्षार—रस—मय है, ऐसे ही ब्रह्म भी बाहर भीतर केवल ज्ञान—स्वरूप है) इस श्रुतिके आधारपर **'आह च तन्मात्रम्'** इस सूत्रके द्वारा ब्रह्मको केवल ज्ञान—स्वरूप बताया है।

और **'प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः'** इस सूत्रसे भी यही दिखाया कि बृहदारण्यक मूर्तामूर्त—ब्राह्मणमें **'अथात आदेशो नेति नेति'** यह श्रुति पूर्व प्रकरणमें कहे हुए ब्रह्मके मूर्त (पृथिवीके समान दृश्य) और अमूर्त (वायुके समान अदृश्य) दोनों रूपोंका निषेध करती है, इसलिये ब्रह्म निर्विशेष (निराकार) है।

ब्रह्मको सविशेष माननेमें, इन प्रमाणोंके अतिरिक्त जो श्रुतियां ब्रह्मको भेद—शून्य और व्यापक कहती हैं उनका भी विरोध है, क्योंकि सविशेष (सधर्मक) पदार्थ देश—काल—वस्तुओमेंसे किसी एकके द्वारा तो अवश्य ही परिच्छिन्न (परिमित) रहता है और जो ऐसा परिच्छिन्न हो उसे वस्तुतः व्यापक नहीं कह सकते। इसी प्रकार सविशेष पदार्थ सर्वथा भेद—शून्य भी नहीं होसकता, क्योंकि अन्य पदार्थके न होनेसे यदि दूसरे भेद न हुआ तो अपने धर्मोंसे तो अवश्य होजायगा।

और ब्रह्मकी सविशेषतामें (सधर्मतामें) **'समो मशकेन समो नागेन'** (अर्थ—ब्रह्म मशक (मच्छर) के समान है, नागके समान है) यह श्रुति भी बाधक है, क्योंकि इसमें एक ही ब्रह्मके अनेक परिमाणोंका उल्लेख है और यह अनेक—परिमाणोंका होना तभी संभव है जब कि ब्रह्म स्वयं परिमाण—शून्य हो और औपाधिक परिमाणोंके आरोपसे परिमाणवाला समझा जाता हो। जैसे घटान्तर्गत आकाश घट-परिमित और गृहान्तर्गत आकाश गृह—परिमित समझा जाता है। और जो स्वयं परि-माणशून्य तथा औपाधिक—परिमाणवाली है उसे सविशेष नहीं कह सकते, क्योंकि सविशेष पदार्थका कोई भी एक परिमाण निश्चित होता है और वह परकीय—परि-माणके आरोपका विरोधी होता है। यद्यपि अनेक पदार्थोंमें निज परिमाणके रहते हुए भी औपाधिक परिमाणोंका आरोप देखा गया है, परन्तु जहाँ एक ही वस्तुके अनेक परिमाण बताये गये हैं और उनमेंसे किसी एकको वास्तविक माननेमें कोई प्रमाण नहीं है वहाँ सभी परिमाणोंको औपाधिक मानना ही युक्ति—युक्त होता है।

इसके अतिरिक्त परिमाण—प्रयोजक कर—चरण आदि विशेष लौकिक हैं, इसलिये अलौकिक ब्रह्म—स्वरूपमें इनकी सत्ता स्वीकार कर भी नहीं सकते। और ब्रह्मको सर्व भवन—समर्थ, विरुद्ध—धर्माधार मान कर इन विशेषोंको अलौकिक मानना तो व्यर्थका विस्तार बढाना है, अतः ब्रह्मको निर्विशेष (निर्गुण) मानना ही ठीक है।

(ब्रह्म सगुण और साकार है)

(३७) **सिद्धान्ती—'अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्'** इत्यादि सूत्र ब्रह्मको निर्विशेष प्रमाणित नहीं करते, क्योंकि जो श्रुतियाँ ब्रह्ममें जड और जीवोंके धर्मोंको बताती हैं उनके अर्थका विचार इस प्रकरणमें है। इसमें प्रथम स्थूल विचारसे यह पूर्वपक्ष उपस्थित किया कि **"अस्थूलमनणु"** इत्यादि श्रुतियाँ ब्रह्ममें संपूर्ण धर्मोंका निषेध करती हैं और **'सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः'** इत्यादि श्रुतियाँ, जो धर्म जीव और जडोंमें प्रतीत होते हैं उनको ब्रह्ममें बताती हैं, अतः इन दोनों प्रकारकी श्रुतियोंके पारस्परिक विरोधको दूर करनेके लिये यह मानना चाहिये कि ब्रह्म जडजीवात्मक जगत्में व्याप्त है इसलिये, जैसे घटकी चलन क्रियाका घटाऽऽकाशमें आरोप किया जाता है, ऐसे ही जड—जीवोंके धर्मोंका ब्रह्ममें आरोप कर धर्म—बोधिका श्रुतियाँ ब्रह्मका वर्णन करती हैं, वस्तुतः ब्रह्म निर्धर्मक है, और धर्म निषेधिका श्रुतियाँ उपाधि—रहित ब्रह्मका वर्णन करती हैं इसी लिये उपाधि—सम्बन्धसे प्रतीत हुए धर्मोंका निषेध करती हैं।"

इसके उत्तरमें यह कहा कि **"वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः"** इत्यादि प्रमाण, संपूर्ण वेद ब्रह्महीका निरूपण करते हैं यह कहते हैं, इसलिये धर्म—बोधिका श्रुतियाँ औपाधिक धर्मोंका वर्णन करती हैं यह नहीं मान सकते, क्योंकि औपाधिक धर्म वस्तुतः ब्रह्म—स्वरूपके अन्तर्गत नहीं हैं। और धर्म—बोधिका श्रुतियाँ अनेक हैं, यदि सर्वत्र औपाधिक धर्मोंका ही वर्णन माना जायगा तो वेदका बहुत बडा भाग ब्रह्म—वर्णनसे वञ्चित रह जायगा।"

इसके अनन्तर फिर साधारण—दृष्टिसे एक यह विचार उपस्थित हुआ कि "पूर्वोक्त दोनों प्रकारकी श्रुतियोंके अनुरोधसे ब्रह्मके सोपाधिक (उपाधियुक्त) और निरुपाधिक (उपाधिरहित) ऐसे दो स्वरूप मान कर धर्म—बोधिका श्रुतियाँ सोपाधिक ब्रह्मका और धर्म—निषेधिका श्रुतियाँ निरुपाधिक ब्रह्मका वर्णन करती हैं ऐसी व्यवस्था करना ठीक है।"

इसके विषयमें यह प्रत्युत्तर दिया गया कि "ब्रह्मके सोपाधिक और निरुपाधिक ऐसे दो स्वरूप मान नहीं सकते, क्योंकि **'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म'** इत्यादि श्रुतियाँ

ब्रह्मके स्वरूपमें भेद माननेका निषेध करती हैं ।" यही **'न भेदादिति चेन्न प्रत्येक-मतद्वचनात्'** **'अपि चैवमेके'** इन दो सूत्रोंका अर्थ है ।

इसके अनन्तर पूर्वोक्त संपूर्ण विचारोंके अनुसन्धानसे यह प्रश्न हुआ कि "यदि धर्म–बोधिका श्रुतियाँ औपाधिक धर्मोंका या सोपाधिक ब्रह्मका वर्णन नहीं करतीं तो और किसका वर्णन करती हैं, क्योंकि शुद्ध ब्रह्ममें जड–जीवोंके धर्म न होनेसे उसका वर्णन तो कर ही नहीं सकतीं ।"

इसका उत्तर **'अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्'** इस सूत्रसे इस प्रकार दिया कि **"सर्वकामः सर्वगन्धः"** **'सर्वतःपाणिपादान्तम्'** इत्यादि धर्म और कर–चरण आदि अवयवोंका वर्णन करनेवाली श्रुतियाँ भी शुद्ध ब्रह्मका ही वर्णन करती हैं, क्योंकि ब्रह्मके ये धर्म और कर–चरण आदि अवयव, ब्रह्मसे भिन्न नहीं है । यद्यपि लोकमें धर्म और अवयव धर्मीसे भिन्न माने जाते हैं, परन्तु ब्रह्मके धर्म और अवयवोंको ब्रह्मसे भिन्न नहीं मान सकते, क्योंकि ऐसा माननेसे **'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः'** (अर्थ–सब वेदोंसे मेरा ही ज्ञान होता है) इत्यादि वचनोंके अनुसार जो यह सिद्धान्त माना गया है कि सब वेदान्तोंका अर्थ ब्रह्म ही है इसका भङ्ग होजायगा ।"

इसके अनन्तर भी **'स यथा सैन्धवघनः'** इस श्रुतिके आशयको स्पष्ट करते हुए **'आह च तन्मात्रम्'** इस सूत्रसे ब्रह्मको ज्ञानैकघन बताया है । इससे भी ब्रह्मके धर्म और अवयव ब्रह्मसे अभिन्न हैं यही प्रमाणित होता है ।

और धर्म–बोधक वेद वचनोंको ब्रह्म–वर्णन–पर कहनेवाले **'सर्वत्रप्रसिद्धोपदेशात्'** इत्यादि सूत्र भी इसी आशयका समर्थन करते हैं ।

इसके बाद **'अस्थूलमनणु'** इत्यादि जो श्रुतियाँ ब्रह्मके शरीर और धर्मोंका निषेध करती हैं उनकी व्यवस्था करते हुए **'दर्शनाच्च'** इस सूत्रके द्वारा यह कहा कि "श्रुति–स्मृति–प्रत्यक्षोंसे ब्रह्म अनेक परस्पर–विरुद्ध धर्मोंका आधार प्रमाणित होता है इसलिये ब्रह्मको सविशेष माननेमें **'अस्थूलमनणु'** आदि श्रुतियोंके विरोधकी कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि ये जिन धर्माभावोंका बोध कराती हैं वे भी ब्रह्ममें विद्यमान हैं और धर्म–बोधिका श्रुतियाँ जिन धर्मोंको बताती हैं वे भी ब्रह्ममें हैं, ब्रह्मका स्वरूप ही ऐसा विलक्षण है कि इसमें परस्पर–विरुद्ध सभी धर्मोंका समावेश होजाता है ।" अतः ब्रह्मको विरुद्ध–धर्माऽऽधार ही मानना चाहिये ।

इसके अनन्तर—

'प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः'

अर्थ–धर्म–निषेधिका श्रुतियाँ ब्रह्ममें प्रापञ्चिक धर्मोंका निषेध करती है, क्योंकि धर्म–निषेधके अनन्तर पुनः उसी प्रकरणमें धर्मोंका बोध कराया जाता है ।

इस सूत्रसे धर्म—निषेधिका श्रुतियोंके विरोधका यौक्तिक परिहार इस प्रकार किया कि **'अस्थूलमनणु'** आदि सभी धर्म—निषेधिका श्रुतियाँ ब्रह्ममें केवल प्रापञ्चिक धर्मोंका निषेध करती हैं, धर्म—बोधिका श्रुतियोंके कहे हुए सर्वेश्वरत्वादि धर्मोंका निषेध नहीं करती, क्योंकि धर्म—निषेधके अनन्तर पुनः उसी प्रकरणमें धर्मोंका बोध कराया गया है। जैसे बृहदारण्यकके गार्गी—ब्राह्मणमें **'अस्थूलमनणु'** इत्यादि श्रुतियोंके द्वारा प्रथम धर्मोंका निषेध किया गया है, और अनन्तर वहीं **'एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि! सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः'** इस श्रुतिसे "ब्रह्म, सूर्य और चन्द्रको अपने शासन द्वारा यथा—स्थान स्थित रखता है" यह प्रशासन धर्मका उपदेश किया है। इसी प्रकार तैत्तिरीयोपनिषद्में **'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह'** इतने श्रुत्यंशसे प्रथम ब्रह्मको मन और वाणी स्पर्श नहीं करती यह निषेध किया है, परन्तु पुनः **'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्च न'** इस शेष अंशसे ब्रह्मके आनन्दको जाननेवाला पुरुष किसीसे भी नहीं डरता है यह कह कर ब्रह्मको मन, वाणी स्पर्श करते हैं यह प्रमाणित कर दिया, क्योंकि विना मनः—स्पर्शके ज्ञान नहीं होसकता और जिसका ज्ञान होजाता है उसका वाणी भी वर्णन कर सकती है। ऐसे और भी अनेक प्रकरण हैं जिनमें धर्म—निषेधके अनन्तर पुनः धर्मोंका बोध कराया गया है। यदि धर्म—निषेधिका श्रुतियोंसे वेदोक्त सभी ब्रह्म—धर्मोंका निषेध करना होता तो प्रत्येक प्रकरणमें धर्म—निषेधसे पूर्व ही धर्मोंका बोध कराना चाहिये था जिससे किन धर्मोंका निषेध है इसका उत्तर समझनेमें सरलता होती, परन्तु ऐसा न करके पूर्व—दर्शित प्रकरणोंमें जो इससे विपरीत क्रम रक्खा गया है इससे यही निश्चित होता है कि निषेध प्रापञ्चिक धर्मोंका है और विधान अलौकिक धर्मोंका है। अतः धर्म—बोधिका और धर्म—निषेधिका श्रुतियोंमें परस्पर कोई विरोध नहीं।

यद्यपि सर्व—कामत्व, सर्व—गन्धत्व आदि धर्म नाम साम्यसे लौकिक मालूम होते हैं, परन्तु वस्तुतः लौकिक नहीं हैं। और **'यतो वाचो निवर्तन्ते'** यह श्रुति भी ब्रह्मको मन, वाणीके अगोचर इसी आशयसे कहती है कि ब्रह्मका स्वरूप अलौकिक है इसलिये मन, वाणी उसको स्पर्श करनेकी शक्ति नहीं रखते। परन्तु ब्रह्म कृपा कर जिसको अपने स्वरूपका परिचय देना चाहता है उसके, मन वाणी उस अलौकिक स्वरूपका स्पर्श करते भी हैं। इसीलिये **'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्'** यह उक्त श्रुतिका शेष अंश ब्रह्मानन्दके अनुभवका वर्णन करता है। अतः यहाँ भी पूर्वापर कोई विरोध नहीं है।

ऐसे ही उक्त—सूत्रानुसार मूर्तामूर्त ब्राह्मणमें भी विरोध—परिहार होजाता हैं। वहाँ प्रथम **'द्वे वा व ब्रह्मणो रूपे मूर्तं चैवामूर्तं च'** इत्यादि श्रुतियोंसे ब्रह्मके मूर्त (पृथिवी

जल आदि दृश्य पदार्थ) और अमूर्त (वायु आदि अदृश्य पदार्थ) ऐसे दो स्वरूपोंका वर्णन किया है और अनन्तर **'अथात आदेशो नेति नेति'** इस श्रुतिसे सामान्य-निषेध किया है-इसमें यह नहीं मालूम होता कि निषेध किसका है ?, ब्रह्मका है ? या ब्रह्मके मूर्त-अमूर्त रूपोंका ? अथवा मूर्तामूर्त और ब्रह्म सभी का । -इसीका निर्णय उपर्युक्त सूत्रने किया कि निषेध मूर्त अमूर्त रूप या ब्रह्मका नहीं है, किन्तु जीव-दृष्टिसे मूर्त अमूर्त पदार्थोंका जो स्वरूप प्रतीत होता है ऐसा ही और इतना ही ब्रह्मका स्वरूप नहीं है-यह इस प्रकार लौकिकताका और परिच्छेदका निषेध है । तात्पर्य यह कि मूर्तामूर्त ब्रह्मका मूर्तामूर्त स्वरूप भी वैसा ही है जैसा कि **'सर्वतःपाणिपादान्तम्'** इत्यादि श्रुतियाँ कहती हैं । अतः विरोधकी कोई आशङ्का नहीं ।

पूर्वपक्षी—'प्रकृतैतावत्त्व' शब्दका मूर्त अमूर्त रूप ही अर्थ होसकता है, क्योंकि 'प्रकृत' शब्दका प्रस्तुत ही अर्थ सर्वत्र प्रसिद्ध है और **'अथात आदेशः'** इस श्रुतिसे पूर्व प्रस्तुत मूर्त अमूर्त रूप ही हैं । और 'एतावत्त्व' शब्द तो बुद्धि-विषय या सन्निहित अर्थको कहनेवाला है इसलिये 'प्रकृत' शब्दके सम्बन्धसे उपर्युक्त अर्थका ही बोध कर सकता है । अतः इन दोनों शब्दोंकी बोधक-शक्तिका संकोच कर केवल लौकिकता या परिच्छेद ही अर्थ मानना अयोग्य है ।

सिद्धान्ती—पूर्वोक्त मूर्तामूर्त रूपोंके बोधके लिये केवल 'एतावत्त्व' शब्दका प्रयोग करना ही पर्याप्त है, क्योंकि तुम इसे 'इति' शब्दका समानार्थक मानते हो, अतः तुम्हारे मतके अनुसार जैसे 'नेति नेति' श्रुतिके 'इति' शब्दसे मूर्त, अमूर्त रूप और वासना-राशिका बोध होजाता है, ऐसे ही यहाँ भी 'एतावत्त्व' शब्दसे होजायगा । इसके लिये 'प्रकृत' शब्दके प्रयोगकी क्या आवश्यकता है ? । यदि 'एतावत्त्व' शब्द सामान्यार्थ-वाचक है, इससे पूर्वोक्त विशेष अर्थका बोध नहीं होसकता इसलिये 'प्रकृत' शब्दके प्रयोगकी आवश्यकता है तो केवल 'प्रकृत' शब्द का ही प्रयोग किया जाय, फिर 'एतावत्त्व' शब्दकी कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि पूर्व प्रस्तुत मूर्त अमूर्त रूपोंका बोध केवल प्रस्तुतार्थ-वाचक 'प्रकृत' शब्दहीसे होसकता है । तात्पर्य यह कि तुम्हारे कथनानुसार अर्थ माननेसे उपर्युक्त दो शब्दोंमेंसे किसी एककी व्यर्थता अवश्य होती है, अतः ऐसा न मान कर पूर्वोक्तानुसार लौकिकता और परिच्छेद ही अर्थ मानना उचित है । और 'प्रकृत'-शब्दसे बने हुए 'प्राकृत' शब्दका लौकिक और 'एतावत्' शब्दका 'परिच्छिन्न वस्तु' अर्थ सर्व-संमत है, इसलिये इन दोनों समुदित भाव-प्रत्ययान्त शब्दोंका ('प्रकृतैतावत्त्व'-शब्दका) उपर्युक्त अर्थ मानना किसी भी प्रकार गौण या अयोग्य नहीं हो सकता । अतः इस सूत्रसे भी ब्रह्म सविशेष ही सिद्ध होता है, निर्विशेष नहीं ।

(उपासनाके लिये ब्रह्ममें अविद्या-कल्पित धर्मोंका आरोप है)

(३१-३४) **पूर्वपक्षी**—उपनिषदोंके अनेक भागोंमें ब्रह्मकी उपासनाका वर्णन हैं और उपासना निर्विशेष ब्रह्मकी हो नहीं सकती इसलिये अविद्या-कल्पित धर्मोंका आरोप कर श्रुतियाँ ब्रह्म-स्वरूपकों सविशेष कहती हैं ।

और व्याससूत्रोंमें भी ब्रह्मके स्वरूपको सविशेष इसी आशयसे कहा है कि सविशेष स्वरूपकों वस्तुतः ब्रह्म समझ कर उपासना की जाय तभी उपासना फलवती होती है । अतः इनके आधारपर ब्रह्म-स्वरूपको वस्तुतः सविशेष मानना अयोग्य है । और ब्रह्म यदि सविशेष होता तो **'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते'** (अर्थ—वही निर्विशेष ब्रह्म है, यह नहीं कि जिसकी तुम उपासना करते हो) यह श्रुति उपास्य सविशेष स्वरूप ब्रह्म नहीं है यह कैसे कहती ।

(३८) इसके अतिरिक्त—

'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्र-तारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति' ॥

यह श्रुति ब्रह्मके स्वरूपका परिचय इस प्रकार देती है कि सूर्य, चन्द्र, तारा, विद्युत्, अग्नि आदि किसी भी तैजस पदार्थके तेजसे ब्रह्मका स्वरूप प्रकाशित नहीं होता, प्रत्युत ब्रह्मके ही तेजसे ये सब प्रकाशित होते हैं । और **'न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा'** यह श्रुति भी "नेत्र वाणी आदि इन्द्रिय, तथा तप, याग, होम, देवता आदि, किसीके भी द्वारा ब्रह्मके स्वरूपका परिज्ञान नहीं होता" यह कहती है । ऐसे ही **'पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूः'** यह श्रुति भी ब्रह्मको इन्द्रिय स्पर्श नहीं करते यह कहती है । यदि ब्रह्म सविशेष होता तो ये श्रुतियाँ ब्रह्मको अप्रकाश्य, अदृश्य, और अज्ञेय कैसे कहतीं ? । अतः ब्रह्मको निर्विशेष ही मानना उचित है ।

ब्रह्मके धर्म (गुण) वास्तविक हैं अविद्याकल्पित नहीं है

(३२) **सिद्धान्ती**—जो अविद्या विशेषोंकी कल्पना कर ब्रह्मके स्वरूपको उपास्य बनाती है, वह क्या ब्रह्ममें रहती है या जीवमें ? । यदि ब्रह्ममें रहती है तो उसीमें विशेषोंकी कल्पना नहीं कर सकती, क्योंकि लोकमें, द्रष्टाके ही दोषोंसे व्यावहारिक दृश्य पदार्थोंमें प्रातिभासिक (भ्रमसे प्रतीत) पदार्थोंकी कल्पना होती देखी गई है । जैसे शुक्तिमें रजतकी और रज्जुमें सर्पकी कल्पना द्रष्टाके इन्द्रिय-गत दोष ही करते हैं । यदि शुक्ति या रज्जुके दोष ही सर्प और रजतकी कल्पना करते हों तो सभी मनुष्योंको सर्प और रजतका भ्रम होना चाहिये, क्योंकि दृश्य-गत दोषोंकी भ्रामकता सभीके

लिये समान है । और एक मनुष्यका रजत–भ्रम निवृत्त होते ही संपूर्ण जगत्‌का रजत–भ्रम निवृत्त होजाना चाहिये, क्योंकि दृश्यके दोषोंका नाश या अभिभव हुए विना भ्रमकी निवृत्ति हो नहीं सकती, और नाश तथा अभिभव किसी एक द्रष्टाके लिये है, सबके लिये नहीं है यह कह नहीं सकते । अतः दृष्टान्त न होनेसे ब्रह्म–गत अविद्या ब्रह्ममें विशेषोंकी कल्पना करती है यह सिद्ध नहीं हो सकता ।

यदि विशेष–कल्पिका अविद्या जीवमें रहती है तो विना ही अविद्यासम्बन्ध ब्रह्म सविशेष सिद्ध होगया, क्योंकि ब्रह्मके प्रत्यक्ष हुए विना जीवकी अविद्या उसमें विशेषोंकी कल्पना नहीं कर सकती, क्योंकि लोकमें सर्वत्र प्रातिभासिक–कल्पना प्रत्यक्ष पदार्थोंमें ही देखी गई है ।

ब्रह्मका प्रत्यक्ष होना भी आविद्यक है यह तो कह नहीं सकते, क्योंकि अनेक श्रुतियोंका विरोध है । '**कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्**' (अर्थ–मोक्ष चाहनेवाले किसी अन्तर्दृष्टि विद्वान्‌ने आत्माका दर्शन किया) यह श्रुति शुद्ध ब्रह्मके प्रत्यक्षका वर्णन करती है, क्योंकि मोक्षमें उपयोग ऐसे ही प्रत्यक्षका है । इसके अतिरिक्त '**यद्धि पश्यन्ति मुनयो गुणापाये समाहिताः**' (अर्थ–ब्रह्मके जिस स्वरूपको मुनि लोग त्रिगुणात्मिका अविद्याके बाध होनेके अनन्तर देखते हैं) यह भागवतका वचन स्पष्ट ही 'गुणापाये' पदसे ब्रह्मका प्रत्यक्ष होना आविद्यक नहीं है यह प्रमाणित करता है ।

यदि किसी प्रकार मान भी लें कि ब्रह्मका प्रत्यक्ष होना आविद्यक है तो अन्योन्याश्रय दोषकी आपत्ति है, क्योंकि अविद्या जब ब्रह्ममें विशेषोंकी कल्पना करेगी तब ब्रह्म दृश्य होगा और जब दृश्य होगा तब विशेषोंकी कल्पना होसकेगी । अतः ब्रह्मके प्रत्यक्ष होनेको आविद्यक नहीं, किन्तु वास्तविक ही मानना योग्य है ।

(३८) और '**न तत्र सूर्यो भाति**' इत्यादि पूर्वोक्त श्रुतियाँ तो केवल इतना ही कहती हैं कि सूर्य, चन्द्र आदि प्रकाशक पदार्थ, तथा इन्द्रिय अपने सामर्थ्यसे ब्रह्मके स्वरूपका ज्ञान नहीं करा सकते, यह नहीं कहती कि ब्रह्म सर्वथा अप्रकाश्य, अदृश्य और अज्ञेय है, क्योंकि ब्रह्म जब कृपा कर अपने स्वरूपको प्रकाशित करता है तो भक्तोंके लिये दृश्य, प्रकाश्य या ज्ञेय होता ही है । भगवान्‌ने स्वयं ही गीतामें '**मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात्**' इस श्लोकके द्वारा अर्जुनसे कहा कि मैंने प्रसन्न होकर यह स्वरूप तेरे लिये दिखाया है । ऐसे ही श्रीभागवतमें ब्रह्मासे कहा कि ('**मनीषितानुभावोऽयं मम लोकावलोकनम्**') तुम्हें जो नित्य–लीला–धामके दर्शन हुए यह मेरा अनुग्रह है । और भगवान् वेदव्यासने भी '**अपि संराधने**

प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्' इस सूत्रके द्वारा यही निर्णय किया कि आराधनासे ब्रह्मके दर्शन होते हैं, क्योंकि श्रुतियाँ, स्मृतियाँ ऐसा कहती हैं। अतः ब्रह्मको सविशेष ही मानना उचित है, इसमें किसी भी प्रमाणका विरोध नहीं है।

(३१–३२) **पूर्वपक्षी**—दृश्य–द्रष्टाओंका भेद अविद्या–मूलक है, क्योंकि अविद्या–दशामें ही रहता है, परमार्थ–दशामें नहीं रहता। परमार्थ मोक्ष दशामें तो **'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्केन कं पश्येत्'** (जब कि मुक्त पुरुषके आत्मासे अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं है तो किससे देखे और किसे देखे) यह श्रुति दर्शन–श्रवणादि क्रियाओंके अभावका वर्णन करती हुई उक्त भेदके अभावको भी प्रमाणित करती है। अतः ब्रह्मके दृश्य स्वरूपको भी आविद्यक ही मानना चाहिये। और उक्त श्रुतिके विरोधसे **'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षत्'** इत्यादि श्रुतियोंमें भी शुद्ध ब्रह्मके दर्शनका वर्णन नहीं मान सकते। जो इन श्रुतियोंमें शुद्ध ब्रह्मके बोधक 'प्रत्यगात्मानम्' आदि पदोंका प्रयोग किया गया है इसका आशय केवल इतना ही है कि उपास्य सगुण ब्रह्मका वास्तविक मूलरूप निर्गुण ब्रह्म है। और **'यद्धि पश्यन्ति मुनयो गुणापाये समाहिताः'** इस वचनमें तो 'गुणापाये' पदसे उस अवस्थाका बोध कराया गया है जिसमें प्रारब्धका नाश न होनेसे भर्जित–बीज–सदृश ज्ञान–दग्ध अविद्याका सम्बन्ध रहता है, अतः इसमें भी आविद्यक दर्शन ही का वर्णन है, शुद्ध ब्रह्मके दर्शनका वर्णन नहीं है।

सिद्धान्ती—उक्त वचनोंमें ब्रह्मके आविद्यक दर्शनका वर्णन है यह कथन अत्यन्त ही अनुचित है, क्योंकि इनमें मोक्षोपयोगी दर्शनका वर्णन है और मोक्षमें उपयोग शुद्ध ब्रह्मके ही दर्शनका है, आविद्यक दर्शनका नहीं है। इसके अतिरिक्त **'भिद्यते हृदय-ग्रन्थिश्छिन्द्यन्ते सर्वसंशयाः। क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे'** यह श्रुति भी ब्रह्म–दर्शनसे हृदयग्रन्थि, संशय और कर्मोंका नष्ट होना बताती है। यदि दर्शन आविद्यक होता तो यह किसी प्रकार संभव नहीं था, क्योंकि अविद्या–जन्य ज्ञान, भ्रमात्मक, मिथ्या होता है, उससे संशय, वासना–ग्रन्थि आदिका नाश नहीं होसकता। अत एव **'कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षत् आवृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्'** इस वचनमें भी शुद्ध ब्रह्मके ही दर्शनका वर्णन मानना आवश्यक है, क्योंकि **'अमृ-तत्वमिच्छन्'** (मोक्षको चाहनेवाला) पदसे इस ब्रह्म–दर्शनकी मोक्षेच्छु पुरुषके लिये जो उपयोगिता दिखाई है वह इसे आविद्यक माननेसे व्यर्थ होती है। और साथ ही शुद्ध–ब्रह्म–बोधक 'प्रत्यगात्मानम्' पदका जो प्रयोग किया गया है यह भी व्यर्थ होता है, क्योंकि आविद्यक दर्शनके साथ शुद्ध ब्रह्मका सम्बन्ध नहीं होसकता। और उपास्य सगुण ब्रह्मके मूलरूपको लक्ष्य कर 'प्रत्यगात्म' शब्दके प्रयोग करनेसे प्रस्तुतमें कोई लाभ नहीं है।

(३३) इसके अतिरिक्त जो वचन तप, ज्ञान, भक्ति आदि साधनोंके द्वारा ब्रह्मका दर्शन होना बतलाते हैं उनका भी विरोध है, क्योंकि तुम्हारे मतके अनुसार ब्रह्मका भ्रमात्मक ज्ञान ही होता है और ऐसे ज्ञानके लिये केवल अविद्या ही पर्याप्त है, उक्त साधनोंकी कोई आवश्यकता नहीं है । इसके अतिरिक्त चित्त–शुद्धि–कारक साधनोंका फल भ्रम हो भी नहीं सकता, क्योंकि भ्रम तो दूषित–चित्तमें होता है ।

और सृष्टि–समयमें किसी प्रकार जीवोंकी अविद्या द्वारा ब्रह्ममें धर्मोंकी कल्पना होना संभव भी है, परन्तु महाप्रलयके समय तो किसी जीव की ऐसी योग्यता रहती ही नहीं जो अपने आविद्यक भ्रमसे ब्रह्ममें धर्मोंकी कल्पना करे । अतः "महाप्रलयके समय भगवान् नारायण शेषशय्यापर शयन करते हैं" इस पौराणिक वर्णनकी उपपत्ति नहीं हो सकती । इसी प्रकार **'यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं'** इत्यादि श्रुतियाँ जो कहती हैं कि 'सबसे प्रथम परमात्माने ब्रह्माको उत्पन्न किया ।' इसकी भी यथाऽर्थता प्रमाणित नहीं हो सकती, क्योंकि ब्रह्माके प्रादुर्भावके समय ईश्वरके अतिरिक्त ऐसा और कोई द्रष्टा नहीं है जिसके आविद्यक भ्रमसे ब्रह्मोत्पत्तिकी कल्पना हो । और ईश्वरको भ्रम हो नहीं सकता ।

(३३) **पूर्वपक्षी**—जैसे स्वाप्निक भयङ्कर वस्तुके दर्शनसे व्यावहारिक निद्राभङ्ग होता है, ऐसे ही आविद्यक ब्रह्म–दर्शनसे वास्तविक मोक्ष भी होसकता है । अतः **'कश्चिद्धीरः'** इत्यादि प्रमाण वचनोंमें शुद्ध–ब्रह्मके दर्शनका वर्णन है यह माननेकी कोई आवश्यकता नहीं है ।

और वेदोक्त ज्ञान, उपासना आदि साधन तथा चित्त–शुद्धि आदि उनके फल सभी आविद्यक हैं, इसलिये उक्त साधनोंके द्वारा आविद्यक दर्शनका होना अयोग्य नहीं है । और **'यदा कर्मसु काम्येषु'** यह श्रुति भी वेदोक्त काम्य कर्मोंसे स्वाप्निक स्त्रीभ्रम होनेका वर्णन करती हुई उसी आशयका समर्थन करती है । अतः ब्रह्म–दर्शनको पारमार्थिक मान कर इसके अनुरोधसे ब्रह्म–स्वरूपको सविशेष मानना सर्वथा अयोग्य है । जैसे मधुविद्यामें सूर्यका मधुरूपसे वर्णन करना काल्पनिक है, ऐसे ही वेदमें सर्वत्र ब्रह्मका सविशेष वर्णन भी काल्पनिक ही मानना चाहिये ।

सिद्धान्ती—चित्त–शुद्धि काम्यकर्मोंके अनुष्ठानसे नहीं होती, किन्तु निष्काम कर्मोंके अनुष्ठानसे होती है । काम्यकर्मोंकी तो स्वयं भगवान् ने ही गीतामें **'गतागतं कामकामा लभन्ते'** इत्यादि श्लोकोंके द्वारा निकृष्टता दिखलाई है । अतः उपर्युक्त श्रुति जो काम्यकर्मोंके द्वारा स्वाप्निक स्त्री–भ्रम होना बताती है, यह अयोग्य नहीं है; परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि वेदोक्त सभी साधनोंका भ्रम–कल्पित ही फल

है, क्योंकि **'तपो मे हृदयं साक्षात्'** इस वचनसे भगवान्ने स्वयं यह उपदेश दिया है कि "तप मेरा हृदय है।" अतः जो भगवान्का हृदय है वह या उसका फल ब्रह्म-दर्शन आदि आविद्यक नहीं होसकता। और आविद्यक माननेसे यदि सभी सविशेष वर्णनोंका समाधान होजाता हो तब तो मानना भी ठीक है, परन्तु यह होता नहीं। नारायणशयन, महाप्रलय, ब्रह्माका प्रादुर्भाव आदि अनेक ऐसे पौराणिक वर्णन हैं जिनमें जीवोंकी भ्रमात्मक कल्पनाका होना किसी प्रकार संभव नहीं है। अतः ब्रह्म-स्वरूपको वस्तुतः सविशेष ही मानना चाहिये।

और मधु-विद्याके **'आदित्यो वै देवमधु'** इस सूर्य-वर्णनको सूत्रकार भगवान् वेदव्यासने अपने सिद्धान्तसे काल्पनिक नहीं कहा है, किन्तु अभ्युपगम-सिद्धान्तके अनुसार प्रतिवादि-मतको लेकर कहा है। सांख्यवादियोंने जो **'अजामेकां लोहित-शुक्लकृष्णाम्'** इस श्रुतिको प्रमाण बता कर "त्रिगुणात्मिका अनादि प्रकृति ही प्रपञ्च-रचना करती है, ब्रह्म नहीं करता" यह कहा था, इसके उत्तरमें **'कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोधः'** (१-४-१०) इस सूत्रके द्वारा यह कहा है कि "उक्त श्रुतिमें अनादि प्रकृतिका वर्णन नहीं है, किन्तु परमात्मासे प्रथम उत्पन्न हुई ज्योतिः-स्वरूप देवताका वर्णन है। जैसे अजा स्वल्प दुग्ध देती है, ऐसे ही यह देवता भी उपासकको स्वल्प फल देती है इसलिये इसे अजा कहा है, वस्तुतः 'अजा' शब्दका अनादि अर्थ नहीं है। इसी प्रकार **'लोहितशुक्लकृष्णाम्'** पदकी भी **'यदग्ने रोहितꣳरूपं तेजस-स्तद्रूपं, यच्छुक्लं तदपाम्'** (अर्थ-अग्निमें जो रक्तरूप है यह तेजका है, शुक्ल रूप जलका है) यह श्रुतिने ही स्वयं व्याख्या की है, इसलिये इसका सत्त्व-रज-तम अर्थ करना अयोग्य है।" और अभ्युपगमसिद्धान्तानुसार ही 'अजा' शब्दके गौण अर्थ स्वीकार करनेमें उक्त मधुविद्याके वर्णनको दृष्टान्त बताया है। अतः सभी सविशेष-वर्णनोंका गौण अर्थ स्वीकार करानेके लिये यह दृष्टान्त नहीं होसकता। यदि मान भी लिया जाय कि उक्त वर्णनको सूत्रकारने अपने मतके अनुसार गौण कहा है, तथापि उक्त वर्णनके समान सभी सविशेष वर्णनोंको गौण मानना चाहिये यह नियम नहीं हो सकता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो जैसे सूत्रकारने इस मधु विद्याके वर्णनको काल्पनिक कहा है, ऐसे ही तुम्हारे अभिमत सभी सविशेष वर्णनोंको कहते?। अतः अपने ही इच्छाऽनुसार सभी सविशेष वर्णनोंको काल्पनिक बताना सर्वथा अयोग्य है।

पूर्वपक्षी—सविशेष (सगुण) स्वरूप उपास्य होते हैं, क्योंकि उनके साथ चित्त-वृत्तिका सम्बन्ध रहता है। और शुद्ध निर्गुण ब्रह्म उपास्य नहीं है, क्योंकि **'नेदं यदिद-मुपासते'** (अर्थ-जिसकी उपासना करते हैं वह ब्रह्म नहीं है) यह श्रुति निषेध करती

है । अतः इसके विरुद्ध शुद्ध ब्रह्मको सविशेष मानना उचित नहीं । और सविशेष कहनेवाली श्रुतियाँ मायाऽवच्छिन्न चैतन्य, जिसे शास्त्र सगुण ब्रह्म या ईश्वर कहते हैं उसका निरूपण करती हैं और जगत्के सृष्टि, प्रलय आदि कार्योंको भी मायोपाधिके सम्बन्धसे ईश्वर ही करता है इसलिये सृष्टि–प्रलय–बोधिका श्रुतियोंके व्यर्थ होनेकी भी आपत्ति नहीं है ।

(३३–३७) **सिद्धान्ती**—ब्रह्मके सगुण और निर्गुण स्वरूपोंमें वास्तविक या अवास्तविक किसी प्रकारका भेद नहीं है, क्योंकि भगवान् वेदव्यासने **'अथाऽतो ब्रह्म-जिज्ञासा'** इस सूत्रसे निर्गुण ज्ञेय ब्रह्मके विचारकी प्रतिज्ञा कर अनन्तर जिसे तुम सगुण ब्रह्म या ईश्वर कहते हो उसका विचार किया है, जो कि इन सूत्रोंसे स्पष्ट है—

'जन्माद्यस्य यतः शास्त्रयोनित्वात्' (अ. १ पा. १ सू. २)

अर्थ—इस जगत्के जन्म–स्थिति–प्रलयोंका कर्ता ब्रह्म है, क्योंकि शास्त्र कहता है।

'अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्' (अ. १ पा. १ सू. १९)

अर्थ—**'य एषोऽन्तरादित्ये'** इस श्रुतिमें जिस आदित्यान्तर्गत हिरण्मय पुरुषका वर्णन है वह ब्रह्म है, क्योंकि हिरण्मय पुरुषके जो धर्म बताये गये हैं वे सभी ब्रह्म धर्म हैं ।

यदि सगुण, निर्गुण ब्रह्म भिन्न होते तो भगवान् वेदव्यास प्रथम निर्गुण ब्रह्मके विचारकी प्रतिज्ञा कर अनन्तर सगुण ब्रह्मका विचार करनेको कैसे प्रवृत्त होते । और **'ईक्षतेर्नाशब्दम्'** इस सूत्रसे जिस सगुण ब्रह्मको जगत्कर्ता सिद्ध किया है उसीमें निष्ठा रखनेवालेका **'तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्'** इस सूत्रसे मोक्ष होना बतलाया है । तुम्हारे मतके अनुसार यदि जगत्कर्ता ब्रह्म शुद्ध ब्रह्मसे भिन्न होता और उसमें निष्ठा रखनेका फल केवल चित्त–शुद्धि होती तो सूत्रमें **'मोक्षोपदेशात्'** न कह कर **'चित्त-शुद्ध्युपदेशात्'** ही (चित्त–शुद्धिका होना) कहते ।

इसके अतिरिक्त **'सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत, अथ खलु क्रतुमयः पुरुषः'** इस श्रुतिके अर्थका निर्णय करते हुए भगवान् वेदव्यासने जो **'सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात्'** इस सूत्रके द्वारा यह कहा है कि "विराड् ब्रह्मकी उपासनासे जिसका चित्त शुद्ध होगया है उस पुरुषके लिये किसी जीवकी उपासनाका उपदेश नहीं हो सकता । अतः इस श्रुतिमें सर्व–वेदान्त–प्रसिद्ध ब्रह्मका ही उपदेश मानना चाहिये" इससे भी यही प्रमाणित होता है कि सगुण–निर्गुण–भेद नहीं है, क्योंकि तुम्हारे मतके अनुसार सगुण या निर्गुण कोई भी एक ब्रह्म सर्व–वेदान्त–प्रसिद्ध नहीं है । **'सर्वकामः सर्वगन्धः'** आदि धर्मबोधक वेदान्तोंमें सगुण ब्रह्म प्रसिद्ध है और **'अस्थू-**

लमनणु' आदि धर्म—निषेधक वेदान्तोंमें निर्गुण ब्रह्म प्रसिद्ध है। अतः सगुण—निर्गुण—भेद होता तो 'सर्वं खल्विदम्' इस श्रुतिमें वर्णित सगुण ब्रह्मको सर्व वेदान्त—प्रसिद्ध न कहते।

और—

'यन्मनो न मनुते येनाहुर्मनो मतम्।
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते'

इस श्रुतिको प्रमाण बता कर ब्रह्म उपास्य नहीं है यह कहना भी केवल अबोध—मूलक है, क्योंकि इस श्रुतिके 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदम्' पर्यन्तके भागसे यह कहा गया है कि जिसको अपनी शक्तिसे मन प्रकाशित नहीं करता, और जो मनको प्रकाशित करता है उसे ही ब्रह्म समझो, न कि इस जीवेन्द्रियादि—स्वरूपको। इसके अनन्तर वह मनः—प्रकाशक ब्रह्म कौन सा है इस आकाङ्क्षाकी पूर्तिके लिये 'यदिदमुपासते' इस भागसे यह कहा कि मनः—प्रकाशक ब्रह्म वही है जिसकी वैदिक लोग उपासना करते हैं। अतः इसमें कोई भी ऐसा अंश नहीं है, जिससे ब्रह्म उपास्य नहीं है यह प्रमाणित होसके, प्रत्युत इससे विपरीत 'ब्रह्म उपास्य है' यही इस अन्तिम चरणसे प्रमाणित होता है।

और तुमनेजो इस अन्तिम चरणका प्रथम भागके साथ सम्बन्ध मान कर 'जिसकी उपासक लोग उपासना करते हैं वह यह ब्रह्म नहीं है' ऐसा अर्थ किया है, यह तो सर्वथा असङ्गत है, क्योंकि इससे 'नेदम्' 'यदिदम्' इन दो 'इदम्'—शब्दोंमेंसे एकका प्रयोग व्यर्थ होता है। कदाचित् व्यर्थताकी ओर ध्यान न देकर आग्रहसे यह अर्थ माना भी जाय तो पूर्वोक्त व्याससूत्रोंका विरोध है।

(३६) और यह तो कह नहीं सकते कि 'अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्' इत्यादि व्याससूत्र भी आदित्यान्तर्गत हिरण्मय पुरुष आदि उपास्य स्वरूपोंको ब्रह्म इसलिये कहते हैं कि ब्रह्म मान कर उपासना कीजाय तभी उपासना फलवती होती है, क्योंकि 'आत्मेत्येवोपासीत' यह श्रुति उपास्य—स्वरूपोंकी आत्मरूपसे उपासना करनेको वैध बताती है और आत्म—स्वरूपको जैसा हो वैसा न मान कर विपरीत माननेमें महापाप है जो कि इस श्रुति[1]से विदित होता है—

"योऽन्यथा सन्तमात्मानमन्यथा प्रतिपद्यते
किं तेन न कृतं पापं चौरेणात्माऽपहारिणा"

---

१ महाभारतस्थ—शकुन्तलोपाख्यानका यह वचन है ऐसा कोई कहते हैं।

अर्थ—जो आत्माके स्वरूपको औरका और ही समझता है उस आत्माको छिपानेवाले चोरने क्या पाप नहीं किया।

और वस्तुके विपरीत—ज्ञानसे वास्तविक फलका लाभ भी नहीं होसकता। यदि कोई वायु—शामक औषधकी अपेक्षा करनेवाला मनुष्य वायु—प्रकोपक औषधको वायु—शामक मान कर सेवन करे तो उससे वायु—शमन नहीं होता, इसी प्रकार अब्रह्मको ब्रह्म समझ कर उपासना करनेसे चित्त—शुद्धि या क्रममुक्ति फलका लाभ नहीं हो सकता। अतः "भगवान् वेदव्यास उपास्य स्वरूपोंमें उपासनाके लिये ब्रह्म—बुद्धिका विधान नहीं करते, किन्तु उपास्य स्वरूपोंको वस्तुतः ब्रह्म कहते हैं" यही मानना उचित है।

अवतार मायिक हैं या ब्रह्म—स्वरूप

पूर्वपक्षी—वाराह—पुराणमें भगवान् वाराह देवने पृथ्वीके प्रश्नका उत्तर देते हुए—

'मत्स्यः कूर्मो वराहश्च नरसिंहोऽथ वामनः।
रामो रामश्च कृष्णश्च बुद्धः कल्की च ते दश॥
इत्येताः कथितास्तस्य मूर्तयो भूतधारिणि।
दर्शनं प्राप्तुमिच्छूनां सोपानानि च शोभने'

इन श्लोकोंके द्वारा मत्स्य, कूर्म, वराह आदि दश अवतारोंको परब्रह्म—दर्शन की इच्छा करनेवाले मनुष्योंके लिये सोपान (सीढी) कहा है और इनको सोपान कहनेका आशय यही होसकता है कि जैसे सोपान प्राप्य वस्तुसे भिन्न हैं और उसकी प्राप्तिमें साधन हैं ऐसे ही ये अवतार पर ब्रह्मसे भिन्न हैं और उसकी प्राप्तिमें साधन हैं। इन दशावतारोंमें वह श्रीकृष्ण भी है जिसे तुम अपनी आभिनिवेशिक दृष्टिसे पर ब्रह्म कहते हो।

ये सब अवतार परब्रह्मसे भिन्न हैं, अत एव अविद्या—कल्पित हैं, क्योंकि **'एकमेवाद्वितीयम्'** इत्यादि अभेद—बोधिका श्रुतियोंके अनुरोधसे पर—ब्रह्मसे भिन्न कोई वास्तविक तो हो नहीं सकता, अविद्याकल्पित ही हो सकता है।

यद्यपि ये अवतार अविद्या—कल्पित हैं, तथापि इनको ब्रह्म मान कर अनेक उपासक उपासना करते हैं और उनको अपने २ मनोरथानुसार आविद्यक नश्वर फल मिलते हैं यह सर्व—शिष्टसंमत है। अतः जैसे इन आविद्यकोंकी उपासनासे फल—लाभ होता है, ऐसे ही वेदोक्त आविद्यक हिरण्मयादि पुरुषोंको भी ब्रह्म मान कर उपासना करनेसे फल—लाभ हो सकता है, इसके लिये हिरण्मय पुरुष आदि उपास्य स्वरूप वस्तुतः ब्रह्म हैं यह माननेकी कोई आवश्यकता नहीं है।

सिद्धान्ती—उपर्युक्त श्लोकोंमें दशावतारोंको सोपान कहनेका आशय यह है कि निवृत्ति-धर्मके द्वारा परब्रह्मकी प्राप्ति होती है और इसकी स्थापना, अभिवृद्धि आदि, दर्शन उपदेश दुष्ट-हननादि-कार्योंसे उक्त अवतार करते हैं, इसलिये ये भी पर-ब्रह्मकी प्राप्तिमें साधन हैं, सोपान कहनेका यह आशय नहीं कि उक्त अवतार पर-ब्रह्मसे सर्वथा भिन्न और अविद्या-कल्पित हैं, क्योंकि '**इत्येताः कथितास्तस्य मूर्तयो भूतधारिणि**' इस श्लोकांशसे उक्त अवतारोंको पर-ब्रह्मकी मूर्ति कहा है और पर ब्रह्म '**प्रज्ञानमानन्दं ब्रह्म**' '**प्रणम्य परमात्मानं सच्चिदानन्दविग्रहम्**' इत्यादि अनेक श्रुति-स्मृतियोंसे आनन्दमूर्ति निश्चित है, यदि उक्त अवतार आविद्यक होते तो इन्हें पर-ब्रह्मकी मूर्ति न कह कर अविद्या-मूर्ति कहते। अतः उक्त प्रमाणोंके अनुसार अव-तारोंको आविद्यक कहना सर्वथा अयोग्य है।

और सोपान कह कर पर-ब्रह्मकी अपेक्षा जो इनकी गौणता दिखाई है यह तो अनुचित नहीं है, क्योंकि ये अंशावतार हैं, इनमें जो कृष्ण है वह भी अंशावतार है, हम जिसे पूर्ण ब्रह्म कहते हैं वह गीताका वक्ता कृष्ण नहीं है, क्योंकि उसने गीतामें स्वयं अपनेको '**अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम्। परं भावमजानन्तो मम भूत-महेश्वरम्**' (अर्थ—मुझे सर्वेश्वर आनन्द-स्वरूप न जानते हुए मूर्ख लोग मनुष्य समझकर मेरी अवज्ञा करते हैं) इस श्लोकके द्वारा (भूत-महेश्वरम्) सर्वेश्वर और (परं भावम्) आनन्द-स्वरूप बताया है, एवं अन्यथा समझनेवालेकी मूर्ख कह कर निन्दा की है। अतः गीताके वक्ता श्रीकृष्ण शुद्ध ब्रह्म, अवतारी मूलरूप ही हैं।

जैसे ये अवतार भगवत्स्वरूप हैं, आविद्यक नहीं है; ऐसे ही व्याससूत्रोक्त हिरण्मय पुरुष आदि उपास्य स्वरूप भी ब्रह्म ही हैं, आविद्यक नहीं हैं। अत एव उपासना भी फलवती होती है।

(३४) और सर्वत्र आविद्यक कल्पनाका होना संभव भी नहीं है। भागवतके एकादश स्कन्धमें '**कृते शुक्लश्चतुर्बाहुः**' इत्यादि श्लोकोंसे चारों युगोंके अनुसार भगवा-न्के चार उपास्य स्वरूप पृथक् २ बताये हैं। और पञ्चमस्कन्धमें भी भारतवर्ष, किम्पु-रुष-वर्ष आदि पृथ्वी-खण्डोंका वर्णन करते हुए सब खण्डोंमें पृथक् २ उपास्य स्वरू-पोंका वर्णन किया है। यदि ये उपास्य स्वरूप आविद्यक होते तो इस नियमका होना सर्वथा असंभव था कि शुक्ल भगवान् सत्ययुगमें ही उपास्य हैं, अन्य युगोंमें नहीं, और भगवान् नारायणकी भारत वर्षमें ही उपासना की जाती है, अन्य वर्षोंमें नहीं, क्योंकि अविद्या, भ्रमसे प्रतीति करावेगी तो सब देश और सब कालमें करा सकेगी। शुक्ति-रजतकी प्रतीतिके लिये कोई ऐसा नियम नहीं देखा गया कि अमुक देशमें अमुक दिन

अमुक मुहूर्तमें शुक्ति–रजतकी प्रतीति होती है, अन्य देशमें और कालमें नहीं होती। और यह भी नहीं कह सकते कि ऐसी भिन्न २ कल्पनाओमें कालका या अविद्याका स्वभाव कारण है, क्योंकि कालकी भी आविद्यक भ्रमसे प्रतीति मानते हो इसलिये, जैसे इन उपास्य स्वरूपोंका नियम नहीं होसकता, ऐसे ही कालका भी नहीं होसकता। और अद्वैत–श्रुतियोंके अनुरोधसे अविद्याको असती मानते हो, इसलिये उसका स्वभाव भी वैसा ही असत् है, वह क्या कल्पना करेगा, क्योंकि कार्य असत् होसकता है, परन्तु कारण असत् नहीं होसकता। और अविद्याका ऐसी कल्पना करनेका स्वभाव है इसमें भी कोई प्रमाण नहीं है। अतः उपास्य स्वरूप अविद्या–कल्पित है यह नहीं कह सकते।

ब्रह्मकी सावयवता।

(३२) **पूर्वपक्षी**—सर्वत्र उपास्य स्वरूपोंके कर–चरणादि अवयवोंका वर्णन मिलता है और **'न तस्य कार्यं करणं च विद्यते'** यह श्रुति कार्य तथा इन्द्रियोंकी सत्ताका निषेध करती हुई ब्रह्मको अवयव–रहित प्रमाणित करती है। अतः इसके अनुरोधसे उपास्य स्वरूपोंको ब्रह्म मानना उचित नहीं।

सिद्धान्ती—'न तस्य कार्यं करणं च विद्यते' इस श्रुतिका यह आशय नहीं कि ब्रह्मके कर्तव्य और देहेन्द्रियादि नहीं है, किन्तु जीवोंके सदृश ब्रह्मके देहेन्द्रियादि, कार्य अर्थात् जन्य नहीं हैं और करण–चक्षुरादि इन्द्रिय–अपने स्वरूपसे अतिरिक्त नहीं है यह आशय है, क्योंकि इसी श्रुतिके **पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च'** इस उत्तरार्द्धमें ब्रह्मके ज्ञान, बल और क्रियाकी स्वाभाविकताका तथा विविध शक्तियोंकी सत्ताका उल्लेख है। यदि ब्रह्म सर्वथा अवयव शून्य और क्रिया रहित होता तो यह बल और क्रियाकी स्वाभाविकताका उल्लेख न होता।

पूर्वपक्षी—उक्तश्रुतिमें 'स्वाभाविकी' शब्दसे क्रियाकी नित्यताका बोध कराया गया है और इस नित्य क्रियाकी मायोपाधिके सम्बन्धसे ब्रह्ममें प्रतीति होती है, इसीलिये प्रकृत श्रुति भी ब्रह्मको सक्रिय कहती है, परन्तु ब्रह्म अपने स्वरूपसे वस्तुतः निष्क्रिय है। अत एव 'न तस्य कार्यम्' यह कर्तव्यमात्रका निषेध किया गया है।

सिद्धान्ती—यह कथन तो केवल प्रतारणा–मात्र है, क्योंकि **'स्वरूपं च स्वभावश्च'** इस कोषके अनुसार 'स्वाभाविकी' शब्दका स्वरूपात्मिका ही अर्थ होसकता है, 'नित्या' अर्थ नहीं होसकता। जलकी शीतलता स्वाभाविकी है इत्यादि लौकिक वाक्योंमें भी सर्वत्र 'स्वाभाविकी शब्दका स्वरूपात्मिका ही अर्थ' देखा गया है। अत एव ज्ञान और बलकी सत्ता ब्रह्ममें मायोपाधिके सम्बन्धसे है यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि 'स्वाभाबिकी' शब्दका इनके साथ भी सम्बन्ध है।

और इस श्रुतिका **'न तत्समश्च'** यह अंश भी 'ब्रह्मके सदृश कोई दृष्टि—गोचर नहीं होता' इस कथनसे ब्रह्मको स्वरूपाभिन्न—देहेन्द्रिय सिद्ध करता है, क्योंकि जीवोंके देहेन्द्रिय इनके स्वरूपसे अभिन्न नहीं हैं, इसीलिये इनके सादृश्यका **'न तत्समः'** इससे ब्रह्ममें निषेध किया गया है।

इस प्रकार इस श्रुतिसे ब्रह्म क्रिया—देहेन्द्रियवान् है इस आशयकी पुष्टि ही होती है, निषेध नहीं होता।

और ब्रह्मके क्रिया—देहेन्द्रियोंको स्वीकार करनेमें इन निम्नलिखित प्रमाणोंका भी अनुग्रह है—

'सर्वतः-पाणिपादान्तं सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति।'

अर्थ—ब्रह्मके स्वरूपमें सर्वत्र कर—चरण तथा परिच्छेद हैं, और मुख, मस्तक, नासिका, कर्ण इत्यादि अवयव भी सर्वत्र हैं। ऐसा यह ब्रह्मस्वरूप सबको आवृत करके स्थित है।

ब्रह्म कर्ता है यह तो तुम्हारे मतके अनुसार भी संपूर्ण ईक्षत्यधिकरणसे सिद्ध होता है।

ब्रह्म स्वरूपकी व्यवहार्यता और उसके कारण

(३८) **पूर्वपक्षी**—राम—कृष्णादि उपास्य स्वरूप जिस समय प्रकट हुए थे उस समय बाल, वृद्ध, शत्रु, उदासीन आदि सभीके दृष्टि—गोचर होते थे, जो कि भक्ति न करनेवाले हैं उनके भी। अतः इनको ब्रह्म मानना उचित नहीं, क्योंकि **'अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्'** इस सूत्रके अनुसार उपास्य स्वरूपका दर्शन आराधना करनेसे होता है यह तुम प्रथम कह चुके हो। और किसीको आराधनासे दर्शन होते हैं, किसीको विना आराधना ही हो जाते है यह कह नहीं सकते, क्योंकि परमेश्वर सबको समान दृष्टिसे देखता है, वह दर्शन देनेके विषयमें ऐसी विषमता नहीं कर सकता।

और उक्त उपास्य स्वरूप यदि ब्रह्म हैं तो ब्रह्म—दर्शनका जो फल श्रुतिने कहा है कि "(भिद्यते हृदय—ग्रन्थिः) हृदयकी अविद्या—ग्रन्थि नष्ट होजाती है, सर्व संशय दूर होजाते हैं, कर्म—क्षय होजाता है" इसका लाभ राम—कृष्णादि स्वरूपोंके सभी दर्शकोंको होना चाहिये, परन्तु इसके विपरीत राम—कृष्णादि स्वरूपोंके साथ अनेक देव दैत्योंने द्वेष किया, युद्ध किया यह सुना जाता है। यदि ये ब्रह्म होते तो इनका दर्शन करते ही द्वेष्टाओंका द्वेष नष्ट होकर मोक्ष हो जाता। अतः इनको ब्रह्म—भिन्न और आविद्यक ही मानना उचित है।

सिद्धान्ती—उपास्य स्वरूपोंके दर्शन होनेमें भक्ति और भगवदिच्छा ये दो कारण

हैं । भक्तिके विषयमें **'अपि संराधने'** **'भक्त्या त्वनन्यया शक्य'** इत्यादि प्रमाण प्रथम दिखा दिये हैं, और भगवदिच्छाके विषयमें भी **'मनीषिताऽनुभावोऽयम्'** यह वचन प्रथम कहा है । इस भगवदिच्छासे ही अवतारके समयमें शत्रु, मित्र, उदासीन आदि सर्व साधारणको भगवान्के दर्शन होते हैं, परन्तु भक्तोंको तो अवतार-दशामें भी भक्तिसे ही होते हैं, क्योंकि इन्हींके भक्तिके वश होकर भगवान् लोकमें प्रकट होते हैं । और सर्व-साधारणको दर्शन देनेमें कारण भक्त भी हैं, क्योंकि इस लोकमें सब लोगोंके समक्ष इनको दर्शन देकर आनन्दित करनेकी इच्छासे ही भगवान् लोकमें प्रकट होते हैं । यदि इस प्रकार स्वरूपानन्दका अनुभव न कराना हो तो अवतार-तिरोधान-दशामें जैसे कराया जाता है वैसे ही करा सकते हैं । और सर्व-साधारणको दर्शन होनेपर भी दर्शनके वास्तविक फलका लाभ जो भक्तोंको ही होता है और अन्य लोगोंको नहीं होता इसमें भी कारण भगवान्की इच्छा ही है । और यह स्थावर-जङ्गमात्मक संपूर्ण जगत् भगवत्स्वरूप है, इसलिये दर्शन या दर्शनके फलमें भेद-होनेपर भी विषमता भगवान्को स्पर्श नहीं करती, क्योंकि विषमता जहाँ भेद होता है वहीं मानी जाती है ।

इसके अतिरिक्त प्रपञ्च-रचना परमात्माने लीलाके लिये की है, अतः लीलाका जिससे बाध न हो ऐसे चरित्रको आप प्रकाशित करते हैं । यदि अलौकिक स्वरूपका परिचय देकर सभी दर्शकोंके मोहको नष्ट कर दें तो सभीका मोक्ष होजानेसे लीला नहीं होसकती । इसी कारण भगवान् कभी २ लौकिक लीलाका भी अनुसरण करते हैं । अतः ऐसे चरित्रोंके कारण राम-कृष्णादि-स्वरूपोंको आविद्यक, और अब्रह्म कहना अत्यन्त ही अनुचित है ।

ब्रह्ममें परस्पर विरुद्ध सभी धर्म

(३५) **पूर्वपक्षी**—शास्त्रोंमें, ब्रह्म एकरस-सर्वदा समान-स्वरूप-रहता है ऐसा कहा है और उक्त अवतार तथा सूत्रोक्त उपास्य स्वरूप इससे सर्वथा विरुद्ध हैं । कोई अवतार मानवाकृति है, कोई सूकराकृति है, कोई कच्छपाकृति है । और सूत्रोक्त उपास्य स्वरूपोंमें भी आदित्यान्तर्गत हिरण्मय पुरुषका जैसा स्वरूप है वैसा अक्षिपुरुषका नहीं है, और जैसा अक्षिपुरुषका है वैसा वैश्वानरका नहीं है—ऐसे सभी उपास्य स्वरूप परस्पर विलक्षण हैं । ये एक अद्वितीय एकरस ब्रह्मके ऐसे अनेक स्वरूप किसी भी प्रकार वास्तविक नहीं होसकते । अतः इनको आविद्यक मानना ही ठीक है ।

सिद्धान्ती—जो शास्त्र ब्रह्मको एक, एकरस, अद्वितीय बताते हैं, वे ही "उक्त अवतार ब्रह्म-स्वरूप हैं" यह भी कहते हैं । अतः जैसा शास्त्र कहैं वैसा स्वीकार करना

चाहिये, क्योंकि ब्रह्मका स्वरूप केवल शास्त्रोंसे ही मालूम होता है, प्रत्यक्ष, अनुमान आदि अन्य प्रमाणोंकी तो ब्रह्म पर्यन्त गति ही नहीं है। अत एव उक्त लौकिक तर्कोंका ब्रह्मके स्वरूप—निर्णयमें उपयोग नहीं होसकता।

और गीतामें स्वयं भगवान्ने ही **'सर्वतः पाणिपादान्तं सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्' 'सर्वेन्द्रिय—गुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्'** इत्यादि वचनोंसे ब्रह्मके स्वरूपमें सर्वत्र कर—चरणादि इन्द्रिय और उनके परिच्छेदका होना बताया है, तथा सर्व इन्द्रिय और उनके विषयभूत गुणोंके स्वरूपसे स्वयं ब्रह्म ही परिणत होता है यह भी कहा है। अतः इनके अनुसार अवतारोंको ब्रह्म—स्वरूप ही मानना उचित है।

पूर्वपक्षी—'सर्वेन्द्रियगुणाभासम्' इस पदसे यद्यपि भगवान्ने ब्रह्म—स्वरूपमें सर्वेन्द्रियोंकी सत्ता स्वीकार की है, परन्तु **'सर्वेन्द्रिय—विवर्जितम्'** इस अग्रिम पदसे पुनः उसका निषेध किया है। यदि इन्द्रिय—सत्ता वास्तविक मानी जाय तो यह पूर्वापर विरोध है। इसी प्रकार **'सर्वतः पाणिपादान्तम्'** इससे प्रमाणित हुआ परिच्छेद वास्तविक माना जाय तो ब्रह्मको व्यापक कहनेवाली श्रुतियोंका विरोध है। और ऐसे परस्पर—विरुद्ध धर्मोंको एक ही ब्रह्ममें दृष्टान्त न होनेसे किसी भी प्रकार स्वीकार कर नहीं सकते। अतः इस विरोधके परिहारके लिये इन्द्रिय, परिच्छेद इत्यादि विशेषोंको मायिक ही मानना चाहिये। और **'सर्वेन्द्रियगुणाभासम्'** यह 'आभास' शब्द भी "ब्रह्मके स्वरूपमें इन्द्रिय और गुणोंका आभासमात्र है (प्रतीतिमात्र है) वस्तुतः वे हैं नहीं" इस आशयका बोध कराता हुआ उक्त विशेषोंकी मायिकता ही का समर्थन करता है।

सिद्धान्ती—'सर्वेन्द्रियविवर्जितम्' इसका यह अर्थ नहीं कि ब्रह्म इन्द्रियोंसे रहित है, किन्तु जीवोंके सदृश ब्रह्मके अपने स्वरूपसे भिन्न प्राकृत इन्द्रिय नहीं हैं यह अर्थ है, क्योंकि इससे पूर्व **'सर्वेन्द्रियगुणाभासम्'** इस पदसे ब्रह्ममें इन्द्रियोंकी सत्ताका बोध कराया है।

तुमने जो इस पदका यह अर्थ माना है कि ब्रह्म—स्वरूपमें इन्द्रियोंका आभासमात्र है, वस्तुतः ब्रह्म सर्वेन्द्रिय—रहित है, यह तो सर्वथा असङ्गत है, क्योंकि इसमें, ब्रह्मके अप्राकृत इन्द्रियोंका बोध करानेवाली **'सर्वतःपाणिपादान्तम्'** इस पूर्वोक्त श्रुतिका विरोध है। अतः इसका यही अर्थ मानना ठीक है कि इन्द्रिय और इनके विषय—भूत गुणोंके स्वरूपसे ब्रह्म ही भासमान होता है।

यद्यपि व्यापकत्व और परिच्छेद लोक—दृष्टिसे परस्पर विरुद्ध हैं, परन्तु ब्रह्मका स्वरूप ऐसा विलक्षण है कि उसमें सभी विरुद्धोंका समावेश होजाता है। अत एव

भागवतमें दामोदरलीलाके प्रसङ्गमें श्रीकृष्णके स्वरूपका वर्णन करते हुए शुकाचार्यजीने **'न चान्तर्न बहिर्यस्य' 'गोपिकोलूखले दाम्ना बबन्ध प्राकृतं यथा'** इत्यादि श्लोकोंके द्वारा यह कहा कि जो जगत्के बाहर भीतर पूर्वापर अर्थात् सर्वत्र और सर्वदा विद्यमान रहता है और जो प्रपञ्च–स्वरूप भी है ऐसे अव्यक्त और इन्द्रियागोचर ब्रह्मको गोपिकाने अपना पुत्र समझकर रज्जुसे उलूखल पर बाँधा, जैसे कि किसी प्राकृत मनुष्यकों बाँधते हैं । यदि श्रीकृष्णके उस छोटेसे स्वरूपमें व्यापकता या ब्रह्मत्व न होता तो उसको प्रपञ्चके बाहर भीतर सर्वत्र विद्यमान तथा अव्यक्त और इन्द्रियागोचर कहनेकी कोई आवश्यकता नहीं थी । और इसके अनन्तर भी **'द्व्यङ्गुलोनमभूत्तेन सन्दधेऽन्यच्च गोपिका'** इस श्लोकसे, पुनः २ अन्य रज्जुका सन्धान करनेपर भी बन्धनरज्जु दो अङ्गुल न्यून रही यह कह कर श्रीकृष्णके उस परिच्छिन्न स्वरूपकी व्यापकता और पूर्णता प्रमाणित की है । अतः ब्रह्मके स्वरूपमें व्यापकताका और परिच्छेदका विरोध बताना सर्वथा निःसार है ।

(३१) **पूर्वपक्षी—'सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रिय–विवर्जितम्'** इस वचनमें जैसे प्राकृत इन्द्रियोंके निषेधकी और अप्राकृत इन्द्रियोंके विधानकी कल्पना करते हो, ऐसे ही सर्वत्र परस्पर–विरुद्ध श्रुति–स्मृति–वचनोंमें प्राकृत धर्मोंके निषेध की और अप्राकृत धर्मोंके विधानकी कल्पना करना तुमको आवश्यक है इसलिये इसमें व्यर्थका विस्तार होजाता है । और फिर भी यह किसी प्रकार कर लीजाय, परन्तु इसमें कोई भी प्रमाण नहीं है । अतः इस कल्पनाकी अपेक्षा तो 'उपजीव्यत्वतः' इस कारिकोक्त न्यायसे सर्वत्र धर्मनिषेधिका श्रुतियोंमें सभी धर्मोंका निषेध मान कर इसके अनुसार श्रीकृष्णादि सधर्मक स्वरूपोंको मायिक ही मानना ठीक है । और दशम स्कन्धके दामोदरलीला, मृत्स्ना–भक्षण आदि प्रसङ्गोंके वर्णन तो केवल मायिक–विचित्रताके बोधक हैं इसलिये इनसे ब्रह्म विरुद्ध धर्मोंका आधार है यह सिद्ध नहीं होसकता ।

(३७) **सिद्धान्ती—**श्रुतियोमें प्राकृत धर्मोंका निषेध है और अप्राकृत धर्मोंका विधान है इस विषयको **'प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति'** इस व्याससूत्रसे प्रथम सिद्ध कर चुके हैं । इसके अतिरिक्त **'तदरूपमनामयम्'** इस श्रुतिमें ब्रह्मको अरूप कहते हुए साथ ही अनामय (रोग–रहित) भी कहा है और आमयका (रोगका) सम्बन्ध प्राकृत रूपके साथ ही रहता है । अतः इससे भी यही निश्चय होता है कि प्रकृत श्रुतिमें तथा अन्यत्र भी प्राकृत रूप ही का निषेध है, अप्राकृतका नहीं है । और यदि अप्राकृतका निषेध होता तो **'सर्वतःपाणिपादान्तम्'** इस श्रुतिने जैसे कहा कि ब्रह्म सर्वतःपाणिपाद है, ऐसे ही किसी श्रुतिके द्वारा ऐसा निषेध होना चाहिये था कि ब्रह्म

सर्वतःपाणिपाद नहीं है। इसी प्रकार सर्वकामत्व, सर्वज्ञत्व आदि धर्मोंका भी विधानकी आनुपूर्वीसे निषेध होना आवश्यक था, परन्तु ऐसा किसी श्रुतिमें नहीं देखा गया। अतः निषेधक वचनोंमें प्राकृत रूप और प्राकृत धर्मोंका ही निषेध मानना उचित है।

और लौकिक रूप—धर्मोंके समान ब्रह्मके रूप—धर्म ब्रह्मसे भिन्न नहीं हैं और इनका निरूपण करनेवाले प्रमाण वचन भी साक्षात् ब्रह्मका ही निरूपण करनेवाले हैं, इसलिये सगुण निर्गुण कहनेवाले वचनोंमेंसे किसी एक पक्षके वचनोंको प्रबल या निर्बल प्रमाणित करनेमें 'उपजीव्यत्वतः' इस कारिकोक्त न्यायका उपयोग नहीं होसकता।

परब्रह्मकी लीला वास्तविक है।

(३५–३९) और यह भी कहना केवल अज्ञान—मूलक है कि श्रीकृष्णकी दामोदरलीला और मृत्स्ना—भक्षण—लीला मायिकी थी—अर्थात् बन्धनरज्जुका दो अङ्गुल न्यून होना तथा छोटेसे मुखमें संपूर्ण विश्वकी स्थिति यह वस्तुदृष्टिसे कुछ नहीं था, केवल मायासे दृष्टि—गोचर हुआ, क्योंकि मृत्साभक्षण लीलाके प्रसङ्गमें स्वयं यशोदाजीने ही **'बत बुद्धि—मोहः' 'उत देवमाया'** आदि पदोंके द्वारा भ्रम, मायिकता आदि असत् प्रतीतियोंकी आशङ्काका उपन्यास कर, अन्तमें **'अथो अमुष्यैव ममार्भकस्य यः कश्चनौत्पत्तिक आत्मयोगः'** इस श्लोकके द्वारा यह अपना निश्चित सिद्धान्त बताया कि मेरे इस बालकका ही कोई ऐसा स्वतः—सिद्ध सामर्थ्य है जिसके प्रभावसे मैं इसके छोटे—से मुखारविन्दमें संपूर्ण विश्वका दर्शन करती हूँ। अतः इससे विरुद्ध, मायिकताकी कल्पना नहीं कर सकते।

(४०) और तुम्हारी अभिमत माया जड है इसलिये वह स्वयं तो ऐसी विचित्र घटना दिखा नहीं सकती। यदि उसकी सहायतासे ईश्वर दिखाता है तो वह दिखानेवाला ईश्वर ही नहीं है, क्योंकि ईश्वर स्वयं सर्वकार्योंके करनेमें समर्थ है, उसे किसी भी कार्यके लिये सहायक या साधनकी आवश्यकता नहीं होसकती।

यदि यह कहा जाय कि श्रीकृष्णने अपने सामर्थ्यसे उक्त दोनों लीला दिखाईं, परन्तु ऐन्द्रजालिकके समान असत्य ही दिखाईं तो, यह भी मान्य नहीं होसकता, क्योंकि असत् वस्तु वह दिखाता है जो कि सत् वस्तुके प्रदर्शनमें समर्थ न हो। श्रीकृष्ण ईश्वर है, सर्व—समर्थ है वह क्यों असद् वस्तु दिखावेगा ? । और कदाचित् असत् वस्तु दिखाता भी है, परन्तु आसुर जीवोंको, जिनके ज्ञानको वह मोहसे आवृत करना चाहता है, न कि यशोदा—सदृश परम—प्रिय भगवद्भक्तोंको । अतः उक्त दोनों लीलाओंको किसी प्रकार असत् नहीं कह सकते। अत एव इनके अनुसार श्रीकृष्णके स्वरूपको शुद्ध—ब्रह्म और विरुद्ध—धर्माधार मानना भी आवश्यक है।

(३५) और ऐसी विरुद्ध–धर्माधारताका वर्णन केवल यहीं नहीं है, किन्तु श्रुतियोंमें भी है । भगवान् श्रीकृष्णने मृत्स्ना–भक्षणके प्रसङ्गमें जो विश्वमें रहते हुए भी अपनेको विश्वका आधार बताया है इसका वर्णन '**यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिवीमन्तरो यमयति**' (अर्थ–जो पृथिवीमें रहता हुआ भी पृथिवीसे सर्वथा अस्पृष्ट है और पृथिवीका नियमन करता है) यह श्रुति करती है । और दामोदर–लीलामें जो आपने अपने परिच्छिन्न स्वरूपको व्यापक प्रमाणित किया है इसका समर्थन मूर्द्ध–चिबुकान्तरस्थ (मस्तक और ठुड्डीके मध्यमें विद्यमान) प्रादेशमात्र आत्माको व्यापक बताती हुई '**यस्त्वेतमेव प्रादेशमात्रमभिविमानमात्मानम्**' (अर्थ–जो इस प्रादेशमात्र और परिमाण–रहित आत्माको) यह श्रुति करती है ।

इसके अर्थका निर्णय करते हुए भगवान् वेदव्यासने भी '**साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः**' इत्यादि सूत्रोंके द्वारा अन्य महर्षियोंके मतोंको दिखा कर अन्तमें '**आमनन्ति चैनमस्मिन्**' इस सूत्रसे यह अपना सिद्धान्त बताया कि "**य एषोऽनन्तोऽव्यक्त आत्मा योऽविमुक्ते च प्रतिष्ठितः**" इस श्रुतिमें 'अनन्त'–पदाभिधेय व्यापक परमात्माकी सङ्कुचित स्थानमें स्थिति बताई है, इससे निश्चित होता है कि ब्रह्मके व्यापकत्व और परिच्छेदका कोई विरोध नहीं हैं । अतः '**यस्त्वेतमेव**' इस श्रुतिमें भी व्यापक ब्रह्मकी प्रादेशमात्रताको वास्तविक ही मानना चाहिये ।

इस व्यासोक्त निर्णयके अनुसार '**अपाणिपादो जवनो ग्रहीता**' (अर्थ–ब्रह्म कर-चरण रहित है, तथापि चलता है ग्रहण करता है) '**तदेजति तन्नैजति**' इत्यादि अन्य श्रुतियोंमें भी विरुद्ध धर्मोंके वर्णनको यथार्थ ही स्वीकार करना उचित है ।

(३६–३९) और दृष्टान्त न होनेसे ब्रह्म विरुद्ध धर्माधार सिद्ध नहीं होता यह कथन तो केवल बालिश–विभीषिका मात्र है, क्योंकि गृहसे निकलकर प्राङ्गणमें प्रवेश करनेवाले एक ही पुरुषमें परस्पर–विरुद्ध निष्क्रमणत्व प्रवेशत्व इन दोनों धर्मोंका अनुभव लोकमें देखा जाता है । और शब्दैकगम्य अलौकिक वस्तुओंकी सिद्धिमें दृष्टान्तका न होना आपत्ति–जनक हो भी नहीं सकता । और तुम हमें दृष्टान्त पूछते हो, परन्तु तुम्हारे निर्विशेष ब्रह्मकी सिद्धिमें ही कोई दृष्टान्त नहीं हैं, क्योंकि सत्ता, समवाय आदि सभी वस्तुओमें कालाधारत्व, सखण्डोपाधि, अखण्डोपाधि आदि धर्मोंमेंसे किसी न किसी धर्मका सम्बन्ध अवश्य रहता है । अतः जैसे विना ही दृष्टान्त तुम्हारा ब्रह्म निर्विशेष सिद्ध होजाता है, ऐसे ही हमारे मतमें विरुद्ध धर्माधार भी सिद्ध होजाता है ।

पूर्वपक्षी—विरुद्ध–धर्माऽऽधारताके लिये जो पुरुष–दृष्टान्त दिखाया है यह सर्वथा असङ्गत है, क्योंकि गृहसे निकलना और प्राङ्गणमें प्रवेश करना ये दो क्रिया नहीं हैं,

केवल एक ही क्रियाका व्यवहर्ता लोगोंके बुद्धि–भेदसे निष्क्रमण, प्रवेश आदि भिन्न २ शब्दोंसे व्यवहार होता है। अतः पुरुष–दृष्टान्तसे ब्रह्मको विरुद्ध–धर्माऽधार कहना अयोग्य है।

सिद्धान्ती—विरुद्धधर्माऽऽधारताके लिये जो दृष्टान्त दिखाया है इसको असङ्गत नहीं कह सकते, क्योंकि पुरुषकी एक ही क्रियामें निष्क्रमणत्व, प्रवेशत्व इन दोनों धर्मोंका पृथक् २ सब मनुष्योंको स्पष्ट अनुभव होता है। लोकमें निष्क्रामति, प्रविशति इत्यादि भिन्न २ शब्दोंका उक्त दोनों धर्मोंके बोधके विषयमें उपयोग किया जाता है। यदि दोनों धर्मोंमें भेद न होता तो प्रत्येक धर्मके विषयमें पर्यायसे दोनोंका प्रयोग होता।

और लौकिक परीक्षकोंका दोनोंको भिन्न समझना भ्रम है यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि भ्रमका कुछ समयके अनन्तर बाध देखा जाता है, यदि यह भ्रम होता तो इसका भी बाध होता। अतः आपेक्षिक होनेपर भी जैसे परत्व, अपरत्व भिन्न माने जाते हैं, ऐसे ही इनको भी भिन्न मानना चाहिये। अत एव विरुद्धधर्माधारताके लिये इसका दृष्टान्त देना अयोग्य नहीं है। और दृष्टान्तकी कोई आवश्यकता नहीं है यह भी हम प्रथम सिद्ध कर चुके हैं, इसलिये ब्रह्मको विरुद्ध धर्माधार सिद्ध करनेमें केवल प्रमाणोंको ही पर्याप्त मानना ठीक है।

(३८) और दामोदरलीला आदि पूर्वोक्त प्रसङ्गोंके अतिरिक्त रासलीलामें भी **'आत्मारामोऽप्यरीरमत्'** इत्यादि वचनोंसे भगवान् शुकाचार्यने परब्रह्म श्रीकृष्णको विरुद्ध धर्माधार बताया है। भागवत आदि पुराणोंके अनुसार वर्णन करनेवाले परम-भक्त जयदेवने भी गीतगोविन्दमें **'तन्न वेद्मि कुतो गताऽसि'** इस पदसे सर्वज्ञ श्रीकृष्णके अज्ञतानाटनका उपन्यास कर विरुद्धधर्माधारता प्रमाणित की है। ऐसे और भी अनेक श्रुति, स्मृति, पुराण, भक्तानुभव ब्रह्मकी विरुद्ध धर्माधारताको प्रमाणित करते हैं। इसलिये एक केवल दृष्टान्तके कुछ शैथिल्यसे इतने प्रमाणोंका अनादर भी नहीं कर सकते। और पुराण वेदोंके व्याख्यारूप हैं, वेदोक्त सन्दिग्ध विषयोंका इनके द्वारा स्पष्टीकरण होता है। अतः श्रीमद्भागवतोक्त अर्थमें किसी प्रकारका संशय भी नहीं होसकता।

लीलाका स्वरूप।

(४१) **पूर्वपक्षी**—तुम्हारे मतके अनुसार श्रीकृष्णकी कामात्मक रासादिलीला वास्तविक नहीं होसकती, क्योंकि श्रीकृष्णको तुम परिपूर्ण, ज्ञानैकघन, परमानन्द स्वरूप, पर ब्रह्म मानते हो और जो परिपूर्ण है ज्ञानैकघन है जिसे किसीकी भी इच्छा

नहीं है वह तुच्छ विषयानन्दकी लालसा रखनेवाले अज्ञ कामुक लोगोंकी अभिप्रेत ऐसी अयोग्य लीलाको नहीं कर सकता। और **'तन्न वेद्मि कुतो गताऽसि'** इत्यादि वचनोंसे अपनी अज्ञता प्रकट करना भी संभव नहीं है। इसके अतिरिक्त परमानन्द–स्वरूपके साथ विरहमें होनेवाले विलाप, सन्ताप, मूर्छा आदि चित्त–विकारोंका भी सम्बन्ध नहीं होसकता। अतः इस लीलाको केवल अनुकरणमात्र ही मानना उचित है, वास्तविक मान कर इस प्रसङ्गके वचनोंको ब्रह्मकी विरुद्धधर्माधारतामें प्रमाण बताना सर्वथा अयोग्य है।

सिद्धान्ती—उक्त लीलाको वास्तविक माननेसे पर ब्रह्म श्रीकृष्णके ज्ञानैकघनत्व या परिपूर्णताका भङ्ग नहीं होता, क्योंकि ब्रह्म विरुद्धधर्माऽऽधार है। इसके अतिरिक्त **'सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः' 'रसो वै सः'** इत्यादि श्रुतियाँ ब्रह्मको सब आनन्दोंका मूलभूत रस और रसवान् कहती हैं और सब रसोमें मुख्य शृङ्गार रस है, इसलिये ब्रह्म शृङ्गाररस–स्वरूप तथा शृङ्गाररसका आधार है यह मानना सर्वथा आवश्यक है। और रस रस–शास्त्रकी मर्यादाके अनुसार नायक, नायिका, चन्द्र, चन्दन आदि विभाव तथा स्वर–भङ्ग, कम्प, मूर्छा आदि अनुभाव और उत्कण्ठा आदि सञ्चारिभाव ये सब जब एकत्रित होते हैं तब प्रकट होता है अतः। ब्रह्मकी शृङ्गाररसाधारताके निर्वाहके लिये इनकी स्थिति ब्रह्ममें स्वीकार करना आवश्यक है। और तुमने जो सन्ताप, विलाप आदि विरह–क्लेश बताये हैं उनका भी इन्हीं अनुभावोमें और सञ्चारिभावोमें अन्तर्भाव है इसलिये उनका आधार ब्रह्म है यह भी मानना स्वतः प्राप्त है।

ब्रह्मात्मक रसका स्वरूप।

पूर्वपक्षी—वेदमें जहाँ ब्रह्मके लिये 'रस' शब्दका प्रयोग किया गया है वहाँ 'रस' शब्दका केवल आनन्द अर्थ है, क्योंकि तैत्तिरीयोपनिषद्की **'रसो वै सः'** इस श्रुतिमें प्रथम ब्रह्मको रस कह कर अनन्तर **'रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति'** इस श्रुतिसे पूर्वोक्त रस शब्दका आनन्द अर्थ ही बताया है। अतः विभावानुभाव–व्यभिचारियोंके संयोगसे उत्पन्न होनेवाले लौकिक रसके सदृश ब्रह्मको रस मानना, अथवा ऐसे रसका आधार स्वीकार करना उचित नहीं।

और फिर भी किसी प्रकार श्रीकृष्णको रस–स्वरूप मान लें, परन्तु रस गुप्त है, हृदयमें रहता है, और श्रीकृष्णका तो बाह्य प्रदेशमें चाक्षुष दर्शन स्वीकार करते हो। अतः उपर्युक्तानुसार 'रस' शब्दका केवल आनन्दमय ही अर्थ मानना ठीक है।

सिद्धान्ती—**'रसो वै सः'** इस श्रुतिमें 'रस' शब्दका अर्थ आनन्द ही है, परन्तु **'को ह्येवान्यात्कः प्राण्यात्'** इत्यादि श्रुतियोंने उस आनन्दकी व्याख्या इस प्रकार की

है कि "जो प्राण-धारणका कारण हैं, जो सबको आनन्दित करता है, जो हृदयमें रहता है, सब आनन्द जिसके अंश हैं, कार्य-स्वरूप हैं।" इस व्याख्यासे यह निश्चित होता है कि शृङ्गारादि-रस-स्वरूप लौकिक आनन्द और ब्रह्माऽऽनन्दमें पूर्ण साम्य है, क्योंकि लोकमें अंश अंशी और कार्य कारणोंका साम्य देखा गया है। अतः कार्य-स्वरूप और अंश-स्वरूप इस रसानन्दमें यदि विभाव-अनुभाव-संचारिभावोंके सम्बन्धका अनुभव होता है तो इसे अलौकिक ब्रह्मानन्दमें भी स्वीकार करना चाहिये। और श्रीकृष्ण-स्वरूपका यद्यपि भक्तोंको बाह्य प्रदेशमें दर्शन होता है, तथापि **'स मानसीन आत्मा जनानाम्'** इस श्रुतिके अनुरोधसे इसे हृदयस्थ मानना भी आवश्यक ही है।

पूर्वपक्षी—श्रीकृष्णका स्वरूप यदि एक ही है तो उसकी एक ही समयमें हृदय और बाह्य प्रदेश इन दोनों स्थानोमें स्थिति नहीं हो सकती, इसलिये दोनोंमेंसे किसी एक स्थानके स्वरूपको भ्रान्ति कल्पित मानना आवश्यक है। यदि श्रीकृष्णके अनेक स्वरूप हैं तो जो स्वरूप हृदयस्थ है उसको गुप्त होनेसे रस-स्वरूप मान सकते हैं, परन्तु जो स्वरूप बाह्य प्रदेशमें है उसे प्रकट होनेसे रस-स्वरूप नहीं मान सकते।

और रसके शृङ्गार, वीर, करुणा आदि अनेक भेद हैं, यदि श्रीकृष्ण रस-स्वरूप माना जाय तो इसके भी अनेक भेद मानने होंगे। और रस अनित्य होनेसे श्रीकृष्ण-स्वरूपका नित्यत्व भी लुप्त होजायगा। अतः श्रीकृष्णको रस-स्वरूप मानना किसी भी प्रकार उचित नहीं होसकता।

सिद्धान्ती—श्रीकृष्णका जो स्वरूप बाह्य प्रदेशमें प्रकट है वही हृदयस्थ भी है, क्योंकि उसकी अभिव्यञ्जिका प्रेम-लक्षणा भक्ति हृदयका धर्म होनेसे हृदयमें रहती है इसलिये उस अभिव्यङ्ग्य स्वरूपका भी हृदयमें रहना ही उचित है। लोकमें अभिव्यङ्ग्य और अभिव्यञ्जककी स्थिति एक आधारमें पाई जाती है।

और **'अनन्तरूपम्'** इत्यादि श्रुतियाँ श्रीकृष्णको अनन्तरूप कहती हैं, इसलिये तत्स्वरूपरसका भी शृङ्गार, वीर आदि भेदोंसे अनेक-रूप होना योग्य ही है।

और अनित्य तो जगत्में रस क्या? कोई भी वस्तु नहीं है, केवल आविर्भाव-तिरोभावोंके कारण अनित्यताका भ्रम होता है। अतः ब्रह्मको रस कहनेसे उसके नित्यत्वका विघात नहीं होसकता, प्रत्युत ब्रह्मका नित्यत्व अनेक-प्रमाणसिद्ध है इसलिये ब्रह्मको रस कहना, रस के ही नित्यत्वका समर्थन करता है।

पूर्वपक्षी—प्रकृतमें श्रीकृष्णको रसात्मक कहनेका मूल आशय शृङ्गाररसात्मक कहना है और शृङ्गाररस परस्पर अनुरक्त स्त्री-पुरुषात्मक दो आलम्बनोंके विना

अपनी स्थिति रख नहीं सकता । अतः श्रीकृष्ण यदि शृङ्गाररस–स्वरूप है तो इसके दो आलम्बन भी बताने चाहिये ।

इसके अतिरिक्त प्रथम जो शृङ्गाररसका आधार और शृङ्गाररस–स्वरूप श्रीकृष्ण है यह कहा था, इसमें भी कोई एक ही पक्ष वास्तविक हो सकता है, क्योंकि दोनों परस्पर विरुद्ध हैं ।

सिद्धान्ती—भगवान्का रत्याख्यस्थायिभाव, भगवान्से भिन्न नहीं है, क्योंकि अद्वैत–श्रुतिके अनुरोधसे ब्रह्मके धर्म ब्रह्मात्मक ही माने गये हैं । और व्रज–सुन्दरियोंके भावके अनुसार भगवान् अपने स्वरूपका परिचय देते हैं, इससे भी यही निश्चित होता है कि व्रजसुन्दरियोंके रत्याख्यस्थायिभाव–स्वरूप भगवान् ही हैं । अत एव भगवान्को रस–स्वरूप मानना आवश्यक है, क्योंकि रत्याख्यस्थायिभाव ही शृङ्गार रस है । और जैसे लौकिक रसके दो आलम्बन होते हैं, ऐसे ही इसके भी दो आलम्बन हैं, एक तो स्वयं भगवान् ही हैं और दूसरा आलम्बन व्रज–सुन्दरियाँ है ।

यद्यपि लोकमें रस और रसवान् दो स्वतन्त्र भिन्न पदार्थ देखे जाते हैं, तथापि उपर्युक्त रीतिके अनुसार केवल श्रीकृष्णको ही रस और रसवान् कहनेमें किसी प्रकारकी आपत्ति नहीं होसकती, क्योंकि यह **'रसो वै सः' 'सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः'** इत्यादि श्रुतियोंसे सिद्ध है । ऐसे ही रसशास्त्रकी मर्यादाके अनुसार और भी साधन, जो कि लौकिक रसके साथ सम्बन्ध रखते हैं, वे सभी इस ब्रह्मात्मक रसके साथ भी सम्बद्ध हैं, क्योंकि जब तक सब साधनोंसे रत्याख्य स्थायि–भाव पुष्ट नही होता तब तक उसमें रस कहलानेकी योग्यता नहीं होती ।

और **'अहं भक्तपराधीनः'** इत्यादि श्लोकोंसे जो भगवान्ने दुर्वासाको यह कहा कि "मैं भक्तोंके अधीन हूं, जैसे उत्तम–स्त्रियां प्रेमसे अपने शुद्ध–हृदय पतिको वश कर लेती हैं, इसी प्रकार भक्त मुझे वश कर लेते हैं ।" इससे भी यही प्रमाणित होता है कि भगवान् रसवान् और रस–स्वरूप हैं, क्योंकि यदि भगवान् भक्तोंके वश हैं तो अवश्य ही **'स्त्रियो वा पुरुषो वाऽपि भर्तृभावेन केशवम्'** (अर्थ–जो स्त्री वा पुरुष पतिभावसे भगवान्की सेवा करता है) इत्यादि वचनोंके अनुसार जो भक्त शृङ्गार–रसात्मक–गोपीभावसे भजन करेंगे उनको भगवान् भी भावाधीन होकर अपना प्रियतम–रूपसें परिचय देंगे । और यहां यह भी नहीं कह सकते कि यह प्रियतम–भावका अभिनयमात्र है, क्योंकि शुद्धभावसे भजन करनेवाले भक्तोंके साथ भगवान्का कपटभावसे व्यवहार करना संभव नहीं है । और **'अहं भक्तपराधीनः'** इस श्लोकके दृष्टान्तमें **'सत्स्त्रियः सत्पतिं यथा'** यह 'पति'शब्दके साथ भी जो 'सत्' शब्दका प्रयोग

किया गया है, इसी आशयको प्रकाशित करता है। यहां 'सत्' पदसे ऐसे पतिका निर्देश किया गया है जो कि अपनी साध्वी स्त्रीके प्रेमका हृदयसे आदर करता हो, न कि केवल बाह्य अभिनयसे। अतः इस दृष्टान्तके अनुगुण भक्तोंके विषयमें भगवान्का भाव भी वास्तविक ही होसकता है, अभिनय नहीं होसकता।

यद्यपि सर्वसमर्थ ईश्वरका किसीके अधीन होजाना उसकी स्वरूप-मर्यादासे पर है, तथाऽपि अपनी स्वरूप-मर्यादासे अधिक दूर चला जाना, यह भी किसी अनीश्वरका कार्य नहीं होसकता। राजा लोग यद्यपि कदाचित् किसीके प्रेममें पराधीन होजाते हैं, परन्तु अपने आत्मापर कुछ भार आते ही प्रेमीके प्रेमबन्धनसे अपने आत्माको मुक्त कर लेते हैं, किन्तु अनेक-कोटि-ब्रह्माण्ड-नायक ईश्वर तुच्छ जीवके प्रेमपाशसे ऐसा बद्ध होजाता है कि फिर कभी भी मुक्त नहीं होता। यह कुछ साधारण महिमाका विषय नहीं है। इसी असाधारण स्वरूपमर्यादात्यागका **'श्रान्तो गजीभिरिभराडिव भिन्नसेतुः'** इस श्लोकमें 'भिन्नसेतु' शब्दसे परिचय दिया है और यही परमात्माका रसघन पुष्टिमार्गीय स्वरूप है।

ब्रह्म सशरीर है या अशरीर।

(४२) **पूर्वपक्षी**—उपर्युक्त लीलाओंका होना तभी संभव है जब कि परमात्मा शरीरी हो, किन्तु परमात्माको शास्त्रोंमें अशरीरी कहा है, क्योंकि शरीरलाभ पूर्वोपार्जित कर्मोंके प्रभावसे होता है। और परमात्माके साथ कर्मोंका संबन्ध नहीं है। यदि किसी समय धर्म-रक्षाके लिये अवतार लेता है तो जीवोंके पुण्यसे बने हुए शरीरमें प्रेतके समान आविष्ट होजाता है और अपना कर्त्तव्य समाप्त होते ही उस शरीरका त्याग कर देता है, परन्तु ऐसा कोई नित्य-सिद्ध शरीर परमात्माका नहीं है जिससे भक्तोंके भावके अनुकूल किसी भी समयमें उपर्युक्त लीलाओंको दिखा सके। अतः इस लीला-वर्णनको अवास्तविक ही मानना चाहिये।

सिद्धान्ती—जैसे विना शरीर ईश्वर उपर्युक्त लीलाओंको नहीं दिखा सकता, वैसे ही सृष्टि-रचना भी नहीं कर सकता, फिर ईश्वरको जगत्कर्ता क्यों मानते हो?। यदि यह जगत् उत्पत्ति-शाली है और इसकी रचना विना ईश्वर अन्यसे नहीं होसकती इसलिये ईश्वरको कर्ता बताते हो तो कर्तृत्वोपयोगी नित्यज्ञान, नित्यइच्छा और नित्यप्रयत्नकी सत्ताको जैसे ईश्वरमें स्वीकार करते हो, ऐसे ही शरीरसत्ताको भी स्वीकार करो, क्योंकि इसका भी कर्तृत्वमें उपयोग है। लोकमें जितने कर्त्ता देखे जाते हैं, सभी शरीरी हैं, इसलिये ईश्वर यदि कर्त्ता है तो इसका भी शरीरी होना आवश्यक है।

पूर्वपक्षी—यद्यपि लोकमें सभी कर्त्ता शरीरी हैं, किन्तु शरीर और कर्तृत्वका केवल

साहचर्य (साथ) है, परस्पर कार्यकारणभाव आदि कोई ऐसा असाधारण संबन्ध नहीं है जिससे प्रत्येक कर्ताको शरीरी मानना आवश्यक हो । कर्तृत्वके साथ तो केवल ज्ञान–इच्छा–प्रयत्नोंका ऐसा असाधारण सम्बन्ध है कि प्रत्येक कर्तामें इनके स्वीकार करनेकी आवश्यकता होती है । यदि केवल साहचर्यसे ही पदार्थ अन्य पदार्थकी सत्ताका अनुमान करा सकता हो तो घट, पट आदि अनेक जन्य (उत्पन्नहोनेवाले) पदार्थोंमें जन्यता (उत्पत्ति) और रूपका साहचर्य देखा है, फिर जैसे केवल जन्यताका अनित्यत्वके अनुमानमें उपयोग करते हो, ऐसे ही रूप–सहित जन्यताका भी क्यों नहीं करते ?, क्योंकि जिनका साहचर्य तुमने देखा है उनमें एकके अभावमें दूसरेकी सत्ताको तो स्वीकार करते ही नहीं ।

यदि यह कहते हो कि वायुमें जन्यता रहती है, परन्तु रूप नहीं रहता, इसलिये वायुगत अनित्यत्वके अनुमानमें बाधा आती है, तब तो हमारे पूर्वोक्त–कथनानुसार असाधारण सम्बन्ध जिसे कि व्याप्ति कहते हैं, उसीका पदार्थ–सत्ताके अनुमानमें उपयोग करो । कर्तृत्व और शरीरका ऐसा असाधारण सम्बन्ध नहीं है, इसलिये जगत्कर्त्ता ईश्वरको शरीरी माननेकी आवश्यकता नहीं ।

और व्यवहारमें जो सभी कर्ता शरीरी ही दृष्टिगोचर होते हैं, इसका कारण तो एक यह भी है कि जीव असमर्थ है, यह केवल प्रयत्नसे ही किसी कार्यको संपादन नहीं कर सकता, इसे तो शारीरिक परिश्रम भी करना पडता है, अत एव इसके प्रायः प्रत्येक कार्यमें शरीरकी सहायता अपेक्षित है, परन्तु सर्वसमर्थ ईश्वर तो केवल प्रयत्नसे ही सर्वकार्य–संपादन कर सकता है इसलिये उसको शरीरकी आवश्यकता नहीं होसकती । यदि किसी प्रकार ईश्वरका शरीर स्वीकार कर भी लिया जाय, तथापि शरीरका स्वरूप लोकातीत तो मान ही नहीं सकते, जैसा हम लोगोंका शरीर है ऐसा परिच्छिन्न ही मानना होगा । यदि ऐसा ही माना तो 'भक्षितेऽपि लशुने न शान्तो व्याधिः' लाभ कुछ नही, क्योंकि ऐसे परिच्छिन्न शरीरसे जगद्रचना जैसा व्यापक कार्य नहीं होसकता । अतः ऐसे शरीरकी अपेक्षा तो शरीरका न स्वीकार करना ही ठीक है ।

सिद्धान्ती—जैसे कोई भी कर्ता ज्ञान–इच्छा–प्रयत्नोंसे शून्य दृष्टिगोचर नहीं होता, इसलिये कर्तृत्वके साथ इनकी व्याप्ति मानते हो, ऐसे ही कोई कर्ता शरीर–विहीन भी दृष्टि–गोचर नहीं होता, फिर शरीरकी भी कर्तृत्वके साथ क्यों न व्याप्ति स्वीकार की जाय । और जगत्कर्ता ईश्वर क्यों न शरीरी माना जाय? ।

यदि शरीर स्वीकार करनेकी आवश्यकता इसलिये नहीं है कि ईश्वर सर्व–समर्थ

है, विना भी शरीर केवल प्रयत्नसे ही सृष्टि–रचना कर सकता है, तब तो ईश्वरमें इच्छा और प्रयत्न भी क्यों माने जाँय, क्योंकि इनके विना केवल ज्ञानसे ही ईश्वर सृष्टि–रचना कर सकेगा। अतः सर्वसमर्थताके बहानेसे ईश्वरके शरीरका प्रत्याख्यान नहीं कर सकते।

यद्यपि सभी लौकिक कर्ताओंके शरीर परिच्छिन्न ही देखे जाते हैं, परन्तु जैसे लौकिक ज्ञान–इच्छा–प्रयत्नोंके अनित्य होते हुए भी तुम ईश्वरके ज्ञान–इच्छा–प्रयत्नोंको नित्य मानते हो, ऐसे ही उसके शरीरका स्वरूप भी वैसा मानो जैसेकी इस विशाल सृष्टि–रचनामें अपेक्षा है।

ब्रह्म सशरीर है, परन्तु अनुग्रहसे दृश्य है।

पूर्वपक्षी—यदि ईश्वरके ऐसा बडा शरीर है तो दृष्टिगोचर होना चाहिये, क्योंकि जिस वस्तुमें रूप और महत्परिमाण रहता है उसका अवश्य प्रत्यक्ष होता है।

सिद्धान्ती—यह नियम नहीं कि रूप और महत्परिमाणवाली वस्तुका अवश्य प्रत्यक्ष होता ही है, क्योंकि इन्द्र, वरुण, कुबेर आदि सभी देव शरीरी हैं, परन्तु किसीका भी प्रत्यक्ष नहीं होता। जब कि देवोंका ही प्रत्यक्ष नहीं होता तो सब देवोंका देव जो परमात्मा है उसका प्रत्यक्ष कैसे होसकता है?। हाँ इतना अवश्य है कि यदि वह शास्त्रोक्त साधनोंके अनुष्ठानसे प्रसन्न होकर दर्शन देनेकी कृपा करता है तो दर्शन होता है। ऐसे ही इन्द्रादि–देवोंका भी दर्शन होता है। किन्तु यह दर्शन साधन–संपन्न इन्द्रियोंसे होता है, इसलिये लौकिक प्रत्यक्षके अन्तर्गत नहीं है। अतएव सभी कर्ता शरीरी हैं, इस नियमके भङ्गके लिये यह कहना भी व्यर्थ है कि अभिनव वृक्षाङ्कुरोंका कर्ता शरीरी नहीं है, क्योंकि उक्तानुसार केवल लौकिक प्रत्यक्षके न होनेसे ही शरीर–सत्ताका अभाव निश्चित नहीं होसकता।

और वस्तुतः देखा जाय तो ये आशङ्काएँ उत्पन्न ही नहीं होसकतीं कि परमात्माका शरीर नित्य है या अनित्य?, परिच्छिन्न (परिमित) है या अपरिच्छिन्न? (अपरिमित), प्रत्यक्ष है या अप्रत्यक्ष?, क्योंकि जो अनुमान परमात्माको जगत्‌का कर्ता कहता है वह जब तक परमात्माकी शरीर–सत्ताको प्रमाणित नहीं करेगा, तब तक तो इन आशङ्काओंको स्थान ही नहीं मिल सकता और प्रमाणित होनेके अनन्तर तो जगत्–कर्ताके लिये शरीर जैसा अपेक्षित है, नित्य अपरिच्छिन्न और लौकिक प्रत्यक्षोंसे अस्पृष्ट, वैसा सिद्ध हो ही चुका, फिर शङ्काओंसे कोई आपत्ति उपस्थित नहीं होसकती। अतः ईश्वरको आनुमानिक–दृष्टिसें भी शरीरी माननेमें कोई बाधक नहीं है।

ईश्वर है या नहीं।

पूर्वपक्षी—उपर्युक्त कार्य-लिङ्गक अनुमानसे ईश्वर शरीरी तब प्रमाणित होगा जब कि प्रथम ईश्वर सिद्ध होजायगा, परन्तु उपर्युक्त अनुमानसे तो यही सिद्ध नहीं होता, क्योंकि इतना बडा जगत् किसीसे बन सकता है यही संभव नहीं है। यदि सावयव और मध्यम परिमाणवाले घट, पट आदि पदार्थ किसी न किसीके रचित ही दृष्टि-गोचर होते हैं, स्वयंभू कहीं नहीं पाये जाते, इसलिये सावयव वृक्ष, पर्वत आदि पदार्थोंको भी किसीके रचित मानना आवश्यक है तो इनके रचयिता अनेक माने जाँय, परन्तु किसी एकको रचयिता नहीं मान सकते, क्योंकि इस विशाल जगत्की अपेक्षा जो बहुत छोटे २ कार्य हैं—राजभवन-निर्म्माण, सरोवर-खनन आदि-इनमें भी सैंकडो मनुष्योंको निरन्तर परिश्रम करनेकी आवश्यकता होती है, तब फिर इस जगत्को किसी एक ही व्यक्तिने गढ दिया यह कैसे विश्वसनीय होसकता है।

सिद्धान्ती—इस जगत्के अनेक रचयिता कौन माने जांय?, क्योंकि जीवोंमे ऐसा सामर्थ्य दृष्टि-गोचर नहीं होता है इसलिये इनको तो मान नहीं सकते और एक ईश्वरका मानना ही आपको आपत्ति-जनक है तो अनेकेश्वर-कल्पना मानेंगे यह संभव नहीं।

पूर्वपक्षी—यद्यपि जीवोंमें स्वयंसिद्ध कोई विलक्षण सामर्थ्य नहीं हैं, तथापि पुण्य-विशेषके प्रभावसे ऐसे सामर्थ्यका होना संभव है। अतः ऐसे लब्ध-सामर्थ्य अनेक जीवोंको ही जगत्के रचयिता मान लेना चाहिये। ईश्वरकी कोई अपेक्षा नहीं है।

सिद्धान्ती—अनेक जीवोंको जगत्-कर्ता माननेपर भी लोक-विरोध या व्यर्थ-विस्तार दोषका परिहार नहीं हुआ, क्योंकि अनेक जीव एकत्रित होकर भी आकाशमें निराधार रहते हुए पृथिवी-समुद्र-सदृश पदार्थोंकी कल्पना कर सकते हैं, इसके अनुकूल कोई लोकमें उदाहरण नहीं मिलता। और अनेक जीवोमें विलक्षण सामर्थ्य स्वीकार करना तो व्यर्थ विषयको बढाना है। और विलक्षण सामर्थ्य ही यदि स्वीकार करना है तो अनेकोमें न स्वीकार कर किसी एक ही में स्वीकार किया जाय, वही ईश्वर है।

और जहाँ अनेक कार्यकर्ता स्वतन्त्र होकर कार्य करते हैं—जिनपर कोई नियामक नहीं हैं—वहाँ किसी कार्यके ही होनेकी आशा नहीं है, क्योंकि प्रत्येक कार्यको सभी अपने २ चित्ताऽनुसार ही करना चाहेंगे और उनमें मत-भेद न हो यह संभव नहीं। अतः एक चेतन ईश्वरको ही कर्ता मानना ठीक है।

ईश्वरकी दयालुता और न्याय-शीलता।

पूर्वपक्षी—ईश्वर सृष्टि-रचना करनेमें स्वतन्त्र है या जीव-कर्मोंसे परतन्त्र है?।

यदि स्वतन्त्र है तो वह दयालु और न्याय–शील होकर भी निष्कारण जीवोंको दुःख देता है यह उचित नहीं। यदि परतन्त्र है तो हम उसे ईश्वर नहीं कह सकते।

सिद्धान्ती—दयालुता और न्याय–शीलताका उपयोग सदा दूसरेके ही लिये किया जाता है और दूसरेके ही लिये उपयोग न करनेपर मनुष्य दोषी समझा जाता है, इसलिये ईश्वर यदि अपने आत्म–स्वरूप जगत्‌के लिये दयालुता और न्यायशीलताका उपयोग न करे तो इससे दोषी प्रमाणित नहीं होसकता। यह सविस्तर प्रथम कह चुके हैं।

ईश्वरमें राग द्वेष आदि दोषोंकी संभावना।

पूर्वपक्षी—ईश्वर सृष्टि–रचना किसी प्रयोजनसे करता है या निष्प्रयोजन?। यदि प्रयोजनसे करता है तो शास्त्रोक्त आप्तकामताका (किसी बातकी इच्छा न होना) भङ्ग होगया। यदि निष्प्रयोजन करता है तो ईश्वर उन्मत्त सिद्ध होगया, क्योंकि कोई भी बुद्धिमान् विना प्रयोजन कार्य नहीं करता।

सिद्धान्ती—यह सृष्टि–रचना परमात्माकी क्रीडा है इसलिये इसमें प्रयोजनके अन्वेषणकी आवश्यकता नहीं है। और न इसके निष्प्रयोजन होनेसे परमात्मा उन्मत्त प्रमाणित होसकता है। लोकमें देखते हैं कि विना किसी निमित्त राजा लोग नाना प्रकारके खेल खेलते हैं, परन्तु उनको उन्मत्त कोई नहीं कहता।

पूर्वपक्षी—पूर्वोक्त अनुमानोंसे जैसे "इस जगत्‌का कोई शरीरी चेतन कर्ता है" यह प्रमाणित होता है, ऐसे ही 'जगत्कर्ता रागी, कर्तृत्वात् कुलालवत्' इत्यादि अनुमानोंसे वह कर्ता रागी है, द्वेषी है यह भी प्रमाणित होसकता है, क्योंकि कुलाल आदि लौकिक कर्ताओंके साथ जैसे ज्ञानेच्छा–प्रयत्न–शरीरोंका सार्वदिक सम्बन्ध है, ऐसे ही राग द्वेष आदि दोषोंका भी है।

वेद ईश्वरको निर्दोष कहता है।

सिद्धान्ती—केवल अनुमानोंके आधारपर ही ईश्वरके स्वरूपका संपूर्ण निर्णय नहीं होसकता, साथ ही **'यः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः' 'सर्वतःपाणिपादान्तं' 'निष्क्रियं निष्कलं शान्तं निरवद्यं'** इत्यादि श्रुतियोंपर भी दृष्टि–पात करना चाहिये। ये श्रुतियाँ स्पष्ट ही ईश्वरको सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, अप्राकृत–शरीर और निर्दोष बताती हैं। अतः ऐसे ईश्वरमें, इन श्रुतियोंके विरुद्ध, उक्त अनुमान राग, द्वेष आदि दोषोंको प्रमाणित नहीं कर सकते। और वस्तुतः इस केवल आनुमानिक विचारका उपयोग कुछ तर्क–कवलित–मति लोगोंके लिये है, सात्विक, वैदिक–श्रद्धा–संपन्न हम लोगोंके लिये तो, सहस्रशः श्रुति–स्मृति–पुराणवचन ब्रह्मके स्वरूपको जगज्जन्मादिकारण, आनन्दमय,

अचिन्त्यानन्त–शक्ति, विरुद्ध–धर्माधार कह रहे हैं । अतः ऐसे अनुमानोंकी अपेक्षा ही नहीं है ।

ब्रह्मके गुणोंका स्वरूप ।

(४३) **पूर्वपक्षी**—ब्रह्मको विरुद्ध–धर्माधार कहना **'एकमेवाद्वितीयम्'** इत्यादि प्रमाणोंसे विरुद्ध है, क्योंकि ये प्रमाण ब्रह्मको सब प्रकारके भेदोंसे शून्य कहते हैं और लौकिक आधारोंके दृष्टान्तानुसार विरुद्ध–धर्माधार ब्रह्मका अपने धर्मोंसे भिन्न प्रमाणित होना निश्चित है । यदि अभिन्न मानते हो तो धर्मरूपसे प्रतीति न होनेसे इनको धर्म कहना ही व्यर्थ है । अतः ब्रह्मके धर्मोंको जगत्के समान ब्रह्म–कार्य मानना ही ठीक है । इससे श्वेतकेतूपाख्यानमें कही हुई सर्व–विज्ञान–प्रतिज्ञाकी भी उपपत्ति होजाती है ।

सिद्धान्ती—जैसे सूर्यका तेज सूर्यसे भिन्न भी है और अभिन्न भी है । 'सूर्यका तेज' इत्यादि भेद–बोधक शब्दोंसे व्यवहार होता है इसलिये भिन्न है और सूर्य स्वयं तेजोमूर्ति है इसलिये अभिन्न है । इसी प्रकार ब्रह्म–धर्म धर्मरूपसे प्रतीत होते हैं इसलिये भिन्न हैं और सच्चिदानन्द–रूप होनेसे अभिन्न हैं । यही भेदाभेद **'एकमेवाद्वितीयम्'** **'परास्य शक्तिः'** इत्यादि श्रुतियोंसे प्रमाणित होता है । और भगवान् वेदव्यासने भी **'प्रकाशाश्रयवद्वा'** इस सूत्रसे यही निर्णय किया है ।

इसके अतिरिक्त श्रीभागवत द्वितीयस्कन्धमें भी जहाँ ब्रह्मके स्वरूपका वर्णन किया है वहाँ **'युक्तं भगैः स्वैरितरत्र चाध्रुवैः'** (अर्थ—जिन धर्मोंका जीवोंमें रहना ब्रह्मकी इच्छापर निर्भर है ऐसे नित्य–सिद्ध–धर्मोंसे युक्त) **'सत्य–ज्ञानानन्तानन्दमात्रैकरसमूर्तयः'** इत्यादि वाक्योंसे ब्रह्म–धर्मोंको नित्य और सच्चिदानन्द–स्वरूप कहा है । अतः इनको प्राकृतिक पदार्थोंके समान ब्रह्म–कार्य मानना उचित नहीं । और **'एकमेवाद्वितीयम्'** यह श्रुति तो केवल इतना ही कहती है कि "ब्रह्म–भिन्न कोई वस्तु नहीं है" । इससे यह नहीं सिद्ध होता कि ब्रह्म स्वरूपभूत धर्मोंसे भी शून्य है, क्योंकि "मध्याह्नके समय आकाशमें सूर्यके सिवा और कोई नहीं रहता" इस वाक्यका तात्पर्य यहाँ तक नहीं पहुँचता कि सूर्यकी प्रभा भी नहीं रहती है । अतः अद्वैत–भङ्गके बहानेसे स्वरूप–भूत धर्मोंमें अन्यथा कल्पना करना सर्वथा अयोग्य है । उपर्युक्त वचनोंके अनुसार ब्रह्मके ऐश्वर्य, वीर्य आदि धर्म, देह और क्रियात्मक–लीला, सभी सच्चिदानन्द–स्वरूप नित्यसिद्ध हैं यही मानना योग्य है ।

लीलाकी नित्यता ।

(४४) **पूर्वपक्षी**—ब्रह्मके धर्मोंका तो किसी प्रकार नित्य होना संभव है, क्योंकि

वे ब्रह्ममें रहते हैं और ब्रह्म नित्य है, परन्तु पर्वत, पशु, पक्षी, मनुष्य आदि अनेक अनित्य पदार्थोंसे सम्बन्ध रखनेवाली गोवर्द्धनोद्धरण आदि क्रियाऽऽत्मक-लीलाओंका नित्य होना कैसे संभव है? ।

सिद्धान्ती—यदि लीला नित्य न होती तो भगवान् शुकाचार्य परीक्षितको कथा सुनानेके समय **'यदुवरपरिषत्स्वैर्दोर्भिरस्यन्नधर्मम्' 'व्रजपुरवनितानां वर्द्धयन् कामदेवम्'** इत्यादि श्लोकोंमें क्रियात्मक लीलाको लक्ष्य कर वर्तमान-वस्तुवाचक इन 'अस्यन्' 'वर्द्धयन्' आदि शब्दोंका प्रयोग न करते ।

पूर्वपक्षी—व्याकरणके नियमानुसार वर्तमान-वाचक शब्दोंका प्रयोग भूत और भविष्यत् कालसे सम्बन्ध रखनेवाली वस्तुओंके विषयमें भी होसकता है। लोकमें देखते हैं कि मनुष्य अपने भावी गमनके विषयमें भी 'यह जाता हूँ' इस प्रकार वर्तमान-वाचक शब्दका प्रयोग करते हैं। अतः 'वर्द्धयन्' इत्यादि वर्तमान-वाचक शब्दोंसे परीक्षितके समयमें श्रीकृष्ण-लीलाकी सत्ता प्रमाणित नहीं होसकती ।

सिद्धान्ती—व्याकरणके नियमानुसार भी वर्तमान-वाचक शब्दका वर्तमान पदार्थके ही लिये उपयोग करना मुख्य है, भूत और भावीके लिये जो उपयोग किया जाता है वह गौण है। अतः 'वर्द्धयन्' आदि शब्दोंके मुख्य अर्थका परित्याग कर गौण अर्थको स्वीकार करना उचित नहीं ।

पूर्वपक्षी—वक्ताका जिसकी ओर प्रधान लक्ष्य हो उसके वाचक शब्दोंमें किसी प्रकारकी गौणताका स्वीकार करना अवश्य अनुचित है, परन्तु जो शब्द प्रधानके प्रशंसक या उपलक्षक हैं उनमें गौणताका स्वीकार करना अयोग्य नहीं है। देखते हैं कि अनेक स्थलोंमें परिचयके लिये भूत-पूर्व घटनाओंका भी वर्तमानवत् उल्लेख किया जाता है। यदि किसी भूतपूर्व अध्यापकका हमें ऐसी व्यक्तिके लिये परिचय देना है जो कि केवल उसकी अध्यापक-दशासे ही परिचित है तो वहाँ यही कहना आवश्यक होगा कि अमुक मास्टर आते हैं, परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि यह अभी भी मास्टर है। अतः जैसा यह भूतपूर्वको लक्ष्यमें रखकर व्यवहार किया जाता है, ऐसा ही **'वर्द्धयन् कामदेवम्' 'अस्यन्नधर्मम्'** यह कथन भी है। इसका संक्षिप्त तात्पर्य इतना ही है कि यादवोंकी सहायतासे अधर्मके उन्मूलन-कर्ता और रासोत्सव-कर्ता श्रीकृष्ण सर्वोत्कर्षसे विद्यमान हैं, यह आशय नहीं कि अधर्मोन्मूलन और रास-लीला अभी कर रहे हैं ।

सिद्धान्ती—जैसे शब्द-मर्यादाके अनुसार **'लोहितोष्णीषा ऋत्विजः प्रचरन्ति'** इस श्रुतिमें 'प्रचरन्ति' क्रियाका अर्थ जो प्रचार है वही मुख्य और विधेय अर्थ मालूम

होता है, परन्तु उसका प्रथम विधान हो चुका है, इसलिये अपूर्वता-शून्य होजानेसे वह प्रधान नहीं माना जाता, किन्तु विशेषणांश जो 'लोहितोष्णीषता' है जिसका अर्थ--लाल पगडी पहिनना है-यही अपूर्व होनेसे प्रधान माना जाता है, इसी प्रकार उपर्युक्त **'जयति जननिवासः'** इस वचनमें भी शब्द-मर्यादाके अनुसार 'श्रीकृष्ण सर्वदा वर्तमान हैं' यही शुकाचार्यका मुख्य अभिप्रेत अर्थ-मालूम होता है, परन्तु यह पूर्वके अनेक प्रमाणोंसे वर्णित और अत्यन्त प्रसिद्ध होनेसे अपूर्वता-शून्य है, इसलिये इसे प्रधान नहीं मान सकते, किन्तु **'अस्यन्नधर्मम्' 'वर्धयन् कामदेवम्'** इत्यादि विशेषणांश-जिसका कि तात्पर्य परीक्षितके समयमें भी जरासन्ध-युद्ध, रासोत्सव आदि लीलाओंको वर्तमान बताना है-यही अपूर्व होनेसे मुख्य है इसलिये, इसमें गौण वर्तमानार्थ स्वीकार करना अवश्य अयोग्य है।

और यदि भगवान् शुकाचार्यको 'अस्यन् वर्द्धयन्' इन शब्दोंका वर्तमान अर्थ ग्राह्य न होता तो इनका प्रयोग ही न करते, जिससे इस विवादकी ही प्रवृत्ति न होती। अथवा श्रीकृष्णके परिचय या प्रशंसाके लिये कुछ विशेषण शब्दोंका प्रयोग करना आवश्यक था तो ऐसे शब्दोंका प्रयोग करते जिनका अर्थ रासादि लीला करनेवाले श्रीकृष्ण विद्यमान हैं ऐसा हो और रासादि-लीला करते हुए श्रीकृष्ण विद्यमान हैं ऐसा न हो। अतः उक्त शब्दोंके वर्तमानार्थका त्याग करना सर्वथा शुकाचार्यके अभिप्रायसे विरुद्ध है।

भगवान्‌के गुण कर्म नामोंकी नित्यता।

(४५) इसके अतिरिक्त दशम-स्कन्धमें नामकरण-संस्कारके प्रसङ्गमें **'बहूनि सन्ति नामानि रूपाणि च सुतस्य ते'** इस श्लोकके द्वारा गर्गाचार्यने नन्दजीसे जो यह कहा कि "तेरे पुत्रके गुण-कर्मानुरूप नाम और रूप अनेक हैं उनको मैं जानता हूँ और कोई नहीं जानते"। इससे भी लीला और लीला-सम्बन्धी पदार्थ नित्य प्रमाणित होते हैं, क्योंकि भगवान्‌ने गुण कर्मोंका प्रकाशन करनेके लिये जो रूप प्रकट किये हैं और गुण-कर्मोंके कारण जो नाम प्रकट किये हैं उन्हीं नाम-रूपोंको इस वचनमें गुणकर्मानुरूप कहा है। जैसे गोवर्द्धन धारण करनेके कारण भगवान्‌का गोवर्द्धनोद्धरण यह नाम, और-एक श्रीहस्त उर्ध्व है जिसपर गोवर्द्धन स्थित है और एक कटिपर रक्खा हुआ है, शरण आये हुए भयभीत व्रजवासियोंको दयाऽऽर्द्र दृष्टिसे देख रहे हैं, अभय-वचन कह रहे हैं-यह रूप। ऐसे और भी राम, वामन आदि नाम और रूप समझ लिये जाँय। इन नामरूपोंका गर्गाचार्यके कथनके समय वर्तमान रहना तभी संभव है जब कि क्रियात्मक लीला और लीलासे सम्बन्ध रखनेवाले पदार्थ सभी

नित्य हों। और इन नामरूपोंको वर्तमान कहनेवाली 'सन्ति' इस क्रियाका गौण वर्तमानार्थ तो स्वीकार कर नहीं सकते, क्योंकि प्रस्तुत वचनमें यही प्रधान क्रिया है, वक्ताका लक्ष्य इसीके ओर मुख्य है। अतः लीलाको नित्य मानना आवश्यक है।

पूर्वपक्षी—लीला और लीला–सम्बन्धी पदार्थोंका भगवान्के गोवर्द्धनोद्धरण आदि रूपोंके साथ तो अवश्य ऐसा सम्बन्ध है कि इनके अभावमें रूपोंका विद्यमान रहना असम्भव है, परन्तु नामोंके साथ तो ऐसा घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं है। गोवर्द्धनधारण आदि लीलाओंके अनन्तर इनकी अभाव दशामें भी गोवर्द्धनोद्धरण आदि नामोंकी सत्ता रह सकती है। लोकमें देखते हैं कि वस्तुके अभावमें भी उसका नाम रहता है। अतः गर्गाचार्यने नाम–करण–संस्कारके समय जो पूर्व नामोंको वर्तमान कहा है इससे "उनके अर्थ और अर्थसे सम्बन्ध रखनेवाले पदार्थ भी उस समय वर्तमान हैं" यह सिद्ध नहीं होता। अत एव इन्हें नित्य कहना भी व्यर्थ है।

सिद्धान्ती—लीला और लीला–सम्बन्धी पदार्थोंका जैसा रूपोंके साथ सम्बन्ध है, ऐसा ही घनिष्ठ सम्बन्ध नामोंके साथ भी है, क्योंकि भगवान्के नाम नित्य हैं और विना अर्थ विद्यमान रहे नित्य हो नहीं सकते। लौकिक नाम जो अर्थके अभावमें भी विद्यमान रहते हैं ये नाम नहीं हैं, नामाभास हैं—केवल रूढिसे अर्थबोध कराते हैं, —अत एव रूढिको जाननेवाले जब नष्ट होजाते हैं, तब ये नाम भी नष्ट होजाते हैं,—अनित्य हैं। यदि भगवान्के नामोंकी भी अर्थके अभावमें सत्ता मानी जाय तो जैसे ये लौकिक नाम अनित्य हैं, ऐसे ही भगवान्के नाम भी अनित्य प्रमाणित होजाँएँगे, इसलिये नामोंके साथ अर्थोंकी भी सत्ता मानना आवश्यक है।

और भगवान् वेदव्यासने भी वेदकी नित्यताकी रक्षाके लिये वैदिक शब्दोंका अर्थ वैदिक नित्य व्यक्तियाँ है यह स्वीकार किया है, इसलिये यहाँ भी नित्य भगवन्नामोंके अर्थोंको नित्य ही मानना चाहिये।

पूर्वपक्षी—'**बहूनि सन्ति नामानि**' इस वचनमें तो नाम–करण–संस्कारके समय भगवान्के बहुत नाम वर्तमान हैं इतना ही कहा है, नाम नित्य हैं ऐसा तो कहा नहीं है। अतः नामोंकी नित्यतासे अर्थोंकी नित्यता सिद्ध नहीं होसकती।

सिद्धान्ती—यदि नित्य न होते तो बहुत समय पूर्व प्रकाशित किये गुण–कर्म जिनकी प्रवृत्तिमें निमित्त हैं, ऐसे नाम नाम–करण–संस्कारके समय कैसे वर्तमान रहते?।

पूर्वपक्षी—यदि भगवान्के गुण कर्म भी नित्य हैं और नाम भी नित्य हैं तो नामोंकी प्रवृत्तिमें गुण कर्म कारण हैं यह कैसे संभव है?, क्योंकि नित्य वस्तु कारणकी अपेक्षा नहीं करती।

सिद्धान्ती—यद्यपि भगवान्‌के नाम नित्य हैं, परन्तु रूपोंके समान भगवान्‌के नामोंका भी आविर्भाव होता है और इस आविर्भावका तात्पर्य इतना ही है कि लीला विशिष्ट भगवत्स्वरूपके दर्शन करनेवालोमें उस स्वरूपके बोधक शब्दोंके द्वारा गुण-गानका प्रारम्भ होना। यह जब तक कुछ विशिष्ट भक्तोंको ही दर्शन होता है, तब तक उन्हीमें होता रहता है। जब कि भगवान्‌की साधारणेच्छासे सर्व-साधारणको दर्शन हो जाते हैं, तब यह सर्व-साधारणमें होने लगता है। और यही सर्वसाधारणके दर्शनका समय नाम-प्रादुर्भाव-समय समझा जाता है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि इस समयसे पूर्व वह नाम ही नहीं था। जैसे उदाहरणके लिये समझ लिया जाय कि भगवान् श्रीकृष्णको गोविन्दनामका लाभ सर्व-साधारणकी प्रसिद्धिमें इन्द्र-मद-भङ्गके अनन्तर जब काम-धेनुने आकर दुग्धाऽभिषेक किया तबसे माना जाता है, परन्तु गोपीजन तो इससे भी बहुत समय पूर्व हुए पूतना-पयः-पानके अवसरपर भगवान्‌के श्रीअङ्गमें बीज-न्यास करती हुई **'क्रीडन्तं यातु गोविन्दः'** यह गोविन्द-नामोच्चारण करती हैं। ऐसे ही गोचारणके लिये जानेके अनन्तर विरहमें गुण-गान करती हुई **'गोविन्दवेणुमनुमत्तमयूरनृत्यम्'** यह भी कहती हैं। अतः **'वाचा विरूप नित्यया'** इस श्रुतिके अनुसार वेद जैसे नित्य अखण्ड-शब्द ब्रह्माऽऽत्मक माना जाता है, ऐसे ही भगवन्नामोंको भी मानना चाहिये।

इनमें सखण्डता या लौकिकताकी जो प्रतीति होती है यह द्रष्टाओंके बुद्धि-दोषसे होती है, वस्तुतः लौकिक पुरुषोंके राम, कृष्ण आदि नाम भगवान्‌के नामोंसे सर्वथा भिन्न हैं और वे नाम नहीं, किन्तु नामाऽऽभास हैं, क्योंकि भगवन्नामोंके जो सच्चिदानन्दादि-रूप अर्थ हैं वे लौकिक पुरुषोंमें नहीं हैं।

पूर्वपक्षी—**'बहूनि सन्ति नामानि'** इस वचनमें 'नामानि' इस शब्द पर्यन्त एक पृथक् वाक्य है, इसके साथ **'गुणकर्माऽनुरूपाणि'** इस विशेषणका कोई सम्बन्ध नहीं है। इस वाक्यसे गर्गाचार्य केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि तेरे पुत्रके बहुत नाम हैं, नामोंकी और कुछ अधिक व्याख्या करना नहीं चाहते, क्योंकि यहाँ नन्दजीकी प्रार्थनानुसार केवल नामकरणकी ही अपेक्षा है। अतः नामोंके साथ उक्त विशेषणका सम्बन्ध मान कर नामोंको और उनके अर्थोंको नित्य कहना अप्रमाणिक है। और व्यवहारमें देखा जाता है कि पाचक, पाठक आदि शब्दोंका अर्थके अभावमें भी प्रयोग किया जाता है, परन्तु इनको नामाऽऽभास या नाम नहीं है यह कोई नहीं कहता। अतः ब्रह्मके नामार्थसे सम्बन्ध रखनेवाली यदि कोई वस्तु वर्तमान न हो तो नाम नामाऽऽभास नहीं होसकते।

सिद्धान्ती—यदि गर्गाचार्य नन्दजीसे इतना ही कहना चाहते हैं कि तेरे पुत्रके बहुत नाम हैं तो गुण–कर्माऽनुरूप रूपोंकी चर्चा करनेकी क्या अपेक्षा है ? । यदि नन्द–पुत्रके प्रभावका बोध करानेके लिये यह चर्चा कीजाती है तो नामोंको गुण-कर्माऽनुरूप कहना भी इसीके लिये है । गर्गाचार्य नन्दजीसे यह कहना चाहते हैं कि तेरे पुत्रके नाम लौकिक नामोंके समान निरर्थक नहीं है, किन्तु नामोंके अर्थभूत गुण–कर्म इसमें वर्तमान हैं इसलिये सार्थक हैं । और सार्थक थे या सार्थक होंगे यह भी नहीं, किन्तु सभी नामोंके बोध्य गुण–कर्म नित्य होनेसे इस समय भी विद्यमान हैं इसलिये इस समय भी सार्थक हैं । और ये असंख्य हैं, अतः मैं जिन नामोंको कह रहा हूँ ये नये बनाये हुए नहीं हैं, किन्तु इन्हीं नित्य–सिद्ध नामोंमेंसे उद्धृत किये हुए हैं । और नन्दसुत आदि जो नाम तुम्हारे सम्बन्धकी सूचना करते हैं ये भी अनादि हैं, अभी उत्पन्न नहीं हुए ।

और तेरे पुत्रके नाम गुण–कर्मानुरूप हैं, इस कथनसे यह भी सूचित होता है कि लौकिक नाम गुणकर्मानुरूप नहीं है, केवल रूढि–बलसे ही सभी वस्तुओंका बोध करा देते हैं, अत एव नामाभास हैं, क्योंकि शब्दोंका मुख्य–वृत्तिसे ही अर्थ–बोध करानेका स्वभाव है, इसलिये इसका परित्याग कर देनेसे इनमें मुख्यता न रही ।

वेदमें लीलाका स्वरूप ।

(४४–४६) **पूर्वपक्षी**—यद्यपि उपर्युक्त पौराणिक वचनोंसे नाम, रूप और लीला नित्य प्रमाणित होते हैं, परन्तु वेद और उपनिषदोंमें ऐसे प्रमाण वचन दृष्टि–गोचर नहीं होते हैं, इसलिये संभव है कि इन पौराणिक वचनोंका कुछ और आशय हो, क्योंकि पुराणोंको तुम वेदोंकी व्याख्या मानते हो । यदि इनमें यह इतना विस्तृत विवरण है तो वेदोंमें भी इसका मूल कुछ होना ही चाहिये ।

सिद्धान्ती—ब्रह्मकी नित्य–लीलाका वर्णन करनेवाले, वेद और उपनिषदोंमें अनेक मंत्र हैं । ब्रह्मकी जो लीला अन्य–निरपेक्ष है–जिसमें लीला–प्रविष्ट भक्तोंकी अपेक्षा नहीं होती है–उसका वर्णन **'तदेजति तन्नैजति'** इत्यादि औपनिषद श्रुतियाँ करती हैं । 'एजति' और 'नैजति' ये दोनों वर्तमान–कालकी क्रिया हैं । इनमें प्रथमाका अर्थ कम्पित होना है और द्वितीयाका अर्थ कम्पित न होना है । इस वर्तमानार्थक–क्रिया–प्रयोगसे यह प्रमाणित होता है कि कम्पन–क्रिया, इसका अभाव और इनके आधार–भूत ब्रह्म–स्वरूप ये सर्वदा वर्तमान रहते हैं ।

(४७) ब्रह्मकी जो अन्य–सापेक्ष लीला हैं–जिनमें कि ब्रजभक्तोंकी सहायताकी अपेक्षा होती है–उनके वर्णन करनेवाले ये संहिता–मंत्र हैं—

'विष्णोः कर्माणि पश्यत, यतो व्रतानि पस्पशे इन्द्रस्य युज्यः सखा ।'

अर्थ—विष्णुके यशोदा-स्तन-पान, गोपाङ्गना-विहार, इन्द्रयागभङ्ग आदि कर्मोंको देखो ।

यह श्रुति इस समय भी जो इन विष्णुकर्मोंके दर्शनका उपदेश करती है इससे इनकी नित्यता प्रमाणित होती है, क्योंकि जो अनित्य होनेके कारण नष्ट होगये हैं—इस समय वर्तमान नहीं हैं—उनके विषयमे 'पश्यत' (देखो) ऐसा उपदेश नहीं हो सकता । अतः यह उपदेश ही नित्यताको सूचित करता है ।

(४८) **'जज्ञान एव व्यबाधत स्पृधः प्रापश्यद्वीरो अभिपौंस्यं रणम् । अवृश्चदद्रिमव सः स्यदसृजदस्तभ्नान्नाकं स्वपस्यया पृथुम् ।'**

अर्थ—जिसने प्रकट होते ही पूतना, तृणावर्त आदि दैत्योंको मारा और अनन्तर मथुरा, द्वारका आदि स्थानोंमें जरासन्ध, शाल्व, सौभ आदि दैत्योंके साथ युद्ध किया और इन्द्रने जब कुपित होकर गोकुलके विनाशके लिये वृष्टि की तो गोकुल-रक्षाकी इच्छासे गोवर्द्धन गिरिको उठा कर विशाल आकाश आच्छादित कर दिया ।

इस श्रुतिमें यद्यपि कोई नित्यता-सूचक शब्द नहीं है, परन्तु वेद और वेदार्थ दोनों भी नित्य हैं यह व्याससूत्र-सिद्ध सिद्धान्त है, इसलिये इस श्रुतिमें वर्णित लीलाकी नित्यतामें भी सन्देह नहीं होसकता ।

और **'व्रजं च विष्णुः सखिवानपोर्णुते'** इत्यादि कई ऐसे मंत्र भी वेदमें हैं जिनमें 'अस्यन्' 'वर्द्धयन्' जैसे वर्तमान-वाचक शब्द मिलते हैं । इस प्रदर्शित मंत्रमें गोवर्द्धनको पुनः यथा-स्थान रखनेका वर्णन है और 'अपोर्णुते' यह वर्तमान-वाचक शब्द है ।

पूर्वपक्षी—लीलाकी नित्यताके तो प्रमाण दिखाये, परन्तु गोकुल, गोवर्द्धन आदि लीला-परिकरके नित्य प्रमाणित हुए विना इस अन्य-सापेक्ष लीलाको नित्य मान नहीं सकते, इसलिये प्रथम इनकी नित्यताके विषयमें कुछ प्रमाण दिखाने चाहिये ।

लीला-स्थानोंका स्वरूप ।

(४९) **सिद्धान्ती**—लीला-परिकरको नित्य कहनेवाली श्रुतियाँ तो बहुत हैं, परन्तु यहाँ 'स्थाली-पुलाक' न्यायसे कुछ ही श्रुतियोंका उपन्यास किया जाता है। ऋक्-संहिताकी यह श्रुति गोकुलका वर्णन इस प्रकार करती है—

'ता वाँ वास्तून्युष्मसि गमध्यै यत्र गावो भूरिशृङ्गा अयासः । अत्राह तदुरुगायस्य वृष्णः परमं पदमवभाति भूरि ।'

अर्थ—हम वहाँकी वस्तुओंको प्राप्त करना चाहते हैं जहाँ बडे २ सींगवाली सुन्दर

गायें रहती हैं और जो गोपियोंके मनोरथोंको पूर्ण करनेवाले भगवान् विष्णुका व्यापक परम पद (स्थान) अपनी शोभा इस समय भी यहाँ पृथ्वी पर दिखा रहा है।

इस श्रुतिमें जो गोकुलको व्यापक, विष्णुका परम पद और 'अवभाति' इस वर्तमान-कालिक-क्रियाके द्वारा इस समय भी शोभा दिखा रहा है, यह कहा, इससे गोकुलका नित्य होना स्पष्ट ही है।

इसीका समानार्थक एक मंत्र कृष्ण यजुर्वेदकी संहितामें भी है, जिससे कुछ दूर पर यह श्रुति है—

'तद्विष्णोः परमं पदं सदा पश्यन्ति सूरयः, दिवीव चक्षुराततम्'।

इन दोनों श्रुतियोंसे गोकुल नित्य है, यह बहुत ही ठीक प्रमाणित होजाता है। और उत्तर मंत्रके **'सदा पश्यन्ति सूरयः'** (विष्णुके जिस परम पदको भक्त सर्वदा देखते हैं) इस अंशसे तो यह और भी अधिक स्पष्ट है।

नित्यलीला-स्थान कहाँ हैं।

पूर्वपक्षी—उपर्युक्त श्रुतियोंमें जिस नित्य-लीला-स्थानका वर्णन है वह कहाँ है?। यदि यहीं पृथ्वी पर है तो दृष्टि-गोचर होना चाहिये।

और जैसे मृत्यु, पाताल आदि अन्य लोकोंमें रहनेवाले जीवोंके साथ दुःखका संसर्ग रहता है, ऐसे ही यहाँ निवास करनेवालोंके साथ भी दुःख-संसर्गका होना अवश्यंभावी है, इसलिये यह केवलआनन्दमय, नित्यलीला-स्थान कहलाने योग्य भी नहीं है।

सिद्धान्ती—इन्हीं आशङ्काओंके समाधानके लिये 'तद्विष्णोः' इस श्रुतिमें **'दिवीव चक्षुराततम्'** यह पद पढा है। इसमें भक्तजन गोकुलको किस प्रकार देखते हैं इसके लिये तीन दृष्टान्त दिखाये गये हैं-दिवीव, चक्षुरिव, आततं चक्षुरिव। प्रथम दृष्टान्तसे यह प्रमाणित होता है कि स्वर्ग जैसे केवल सुखमय है, इसी प्रकार यह गोकुल भी केवल सुखमय है—इसमें रहनेवाले नित्यलीला-प्रविष्ट भक्तोंके साथ दुःखका कोई संसर्ग नहीं है। दूसरे दृष्टान्तका तात्पर्य यह है कि जैसे नेत्रेन्द्रिय दिव्य-ज्ञान-संपन्न योगियोंके सिवा अन्य किसीको दृष्टि-गोचर नहीं होता है और जिस गोलकमें रहता है उसकी भी 'नेत्र' नामसे प्रसिद्धि कर देता है, ऐसे ही गोकुल भी जिनपर भगवान्का पूर्ण अनुग्रह है उनके सिवा अन्य लोगोंको दृष्टि-गोचर नहीं होता और जिस भूस्थानमें रहता है उसकी भी अपने नामसे प्रसिद्धि कर देता है। तीसरे दृष्टान्तसे यह कहा है कि जैसे नेत्रेन्द्रिय तैजस है, तथापि तेजके गुण रूप, स्पर्श आदि अप्रकट होनेसे यह अन्धकारमें प्रकाशित होकर अपनी तैजसता नहीं दिखाता, इसी प्रकार नित्य-लीलास्थान गोकुल भी आनन्दमय, अलौकिक है, परन्तु भगवानकी इच्छासे

प्रच्छन्न–प्रभाव ही रहता है, इस कारण इसके निवासी लोगोंमें काम, क्रोध, लोभ, मोह आदि दोष दृष्टि–गोचर होते हैं, वस्तुतः दोष नहीं हैं। इस प्रकार ये तीनों दृष्टान्त तुम्हारी पूर्वोक्त आशङ्काओंका उचित प्रत्युत्तर देते हैं।

पूर्वपक्षी—"वह नित्य लीला–स्थान कहाँ है?" इस पूर्वोक्त प्रथम प्रश्नका उत्तर ठीक नहीं मिला, केवल दूसरे दृष्टान्तके आशय–विवरणसे इतना मालूम होता है कि वर्तमान सर्वसाधारण–प्रत्यक्ष गोकुल नित्य–लीला–स्थान आनन्दमय गोकुलका अभिव्यक्ति–स्थान यानी आधार है, वस्तुतः गोकुल नहीं है। परन्तु ऐसा माननेमें यह आपत्ति है कि गोकुलके समान गोवर्द्धन, यमुना आदि सभी स्वरूप ऐसे ही प्रमाणित होजाएँगे। और ऐसा होनेसे इनके सर्वसाधारण–दृश्य स्थूल–स्वरूपकी भक्ति करनेवालोंका परिश्रम व्यर्थ होजायगा। व्रजवास, यमुनास्नान आदि सभी भ्रान्ति–मूलक निरर्थक प्रमाणित हो जाएँगे।

सिद्धान्ती—जैसे नेत्रेन्द्रिय गोलकमें अभिव्याप्त होकर अपना दर्शनादि कार्य गोलकके द्वारा करवाता है, इसी प्रकार नित्य–लीला–स्थान गोकुल भी सर्व–प्रत्यक्ष गोकुलमें सन्निहित रह कर इसीके द्वारा अपने प्रभावका परिचय देता है। ऐसा ही गोवर्द्धन, यमुना आदि सभी परिकरका स्वरूप है। अतः व्रजवास, यमुना–स्नान आदि कार्य भ्रान्ति–मूलक और अवास्तविक नहीं होसकते।

और "नित्य लीला–स्थान कहाँ हैं?" इस प्रश्नका पक्षान्तरमें एक उत्तर यह भी है कि वह नित्य–लीला–स्थान यही सर्व–साधारण–प्रत्यक्ष गोकुल है, केवल द्रष्टाओंको अपने इन्द्रिय–दोषसे वास्तविक स्वरूप मालूम नहीं होता है।

लीला–स्थानोंके स्वरूपमें विपरीत प्रतीति।

पूर्वपक्षी—जिनको गोकुलका संसर्ग नहीं है उन्हें गोकुलके स्वरूपका अन्यथा ज्ञान होना संभव है, परन्तु जो सर्वदा गोकुलमें रहते हैं उनको अन्यथा ज्ञान होना संभव नहीं है, क्योंकि सच्चिदानन्द–स्वरूप अलौकिक नित्य लीला–स्थानोंमें अज्ञान, भ्रम आदि लौकिक धर्मोंका उदय हो नहीं सकता, फिर गोकुलमें रहनेवालोंकों क्यों नहीं गोकुलका आनन्दमय, अलौकिक स्वरूप प्रतीत होता है?।

सिद्धान्ती—गोकुलके स्वरूपका अन्यथा–ज्ञान होनेमें परमात्माकी आसुर व्यामोहकारिणी इच्छा ही कारण है। नित्य लीलाप्रविष्ट व्रजवासियोंके **'क्षुधार्ता इदमब्रुवन्'** (क्षुधासे दुःखित होकर यह बोले) **'त्रातुमर्हसि देवान्नः कुपिताद्भक्तवत्सल'** (हे भक्त–वत्सल! कुपित हुए इन्द्रसे हमारी रक्षा कीजिये) इत्यादि वचनोंसे यह

निश्चित होता है कि नित्यलीलास्थान-वासियोंमें भी भगवान्की इच्छासे दुःख, भय, क्रोध, विपरीत-ज्ञान आदि विरुद्ध धर्मोंका उदय होसकता है।

(४८) **पूर्वपक्षी—'दिवीव चक्षुराततम्'** इस दृष्टान्तकी व्याख्यासे और **'ता वाँ वास्तूनि'** इस श्रुतिके 'अत्र' पदसे गोकुलकी स्थिति पृथ्वी पर प्रमाणित हो चुकी है, परन्तु इसमें आपत्ति यह है कि महाप्रलयके समय जब पृथ्वी नष्ट होजायगी तो यह भी नष्ट होजायगा, क्योंकि निराधार स्थिति रह नहीं सकती।

सिद्धान्ती—घट, पट आदि परिच्छिन्न पदार्थोंका आधार जैसे पृथ्वी है, इस प्रकार गोकुलका आधार पृथ्वी नहीं है, किन्तु जैसे आत्माको व्यापक माननेवालोंके मतमें आत्माका आधार शरीर है, ऐसे ही गोकुलका आधार पृथ्वी है। अतः शरीरके नष्ट होनेपर भी जैसे आत्मा नष्ट नहीं होता है, ऐसे ही महाप्रलयके समय पृथ्वीके नष्ट होनेपर भी गोकुल नष्ट नहीं होसकता।

लीला-स्थानोंकी व्यापकता और सत्यता।

पूर्वपक्षी—जैसे आत्मा व्यापक है ऐसे ही गोकुल भी व्यापक हो तब इस दृष्टान्तका उपयोग होसकता है, अतः गोकुल व्यापक है, इस विषयमें प्रथम प्रमाण बताना चाहिये।

सिद्धान्ती—'ता वाँ वास्तूनि' इस श्रुतिके 'भूरि' शब्दसे गोकुलकी व्यापकता प्रथम प्रमाणित होचुकी है और **'व्यापिवैकुण्ठसंज्ञितः'** इस बृहद्वामन पुराणके वचनसे आगे और अधिक स्पष्ट होजायगी।

और जब कि श्रुतियाँ गोकुलको नित्य कहती हैं तो प्रलयके समय पृथ्वी रहे, चाहे न रहे, गोकुलकी नित्यतामें शङ्का नहीं होसकती। जैसे **'अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्म-पुरे'** इस दहराधिकरणकी श्रुतिमें 'पुर'-शब्दका शरीर अर्थ माननेवाले **'ब्रह्मपुरे जीर्णे ध्वस्ते वा' 'नास्य जरयैतज्जीर्यति'** इत्यादि अग्रिम वाक्योंके अनुसार ब्रह्मपुरको नश्वर स्वीकार करते हुए भी पुरके अन्तर्गत वेश्मको नित्य मानते हैं, इसी प्रकार पूर्वोक्त श्रुतियोंके अनुरोधसे पृथ्वीको नश्वर स्वीकार करते हुए भी गोकुलको नित्य माननेमें कोई आपत्ति नहीं है?। श्रौत पदार्थोंमें यह नियम नहीं होसकता कि आधार अनित्य हो तो आधेय भी अनित्य हो।

और वस्तुतः हमारे विचारसे तो दहराधिकरणकी श्रुतिमें भी 'ब्रह्मपुर' शब्दका गोकुल, मथुरा आदि नित्यलीलास्थान ही अर्थ है, शरीर अर्थ नहीं है, क्योंकि **'एतत्सत्यं ब्रह्मपुरम्'** इस अग्रिम वाक्यसे ब्रह्मपुरको सत्य कहा है और शरीर (जीव शरीर) सत्य हो नहीं सकता।

पूर्वपक्षी—इस श्रुतिमें प्रथम **'यदेतज्जरा वाऽऽप्नोति प्रध्वंसते वा किं ततोऽतिशिष्यते'** (अर्थ–यह ब्रह्मपुर जब जीर्ण और नष्ट होता है तब शेष क्या रहता है) इस अंशसे ब्रह्मपुर नष्ट होनेपर क्या शेष रहता है यह प्रश्न किया है और अनन्तर **'नास्य जरयैतज्जीर्यति'** (ब्रह्मपुरकी जरा या नाशसे उसके भीतर रहनेवाला वेश्म जीर्ण या नष्ट नहीं होता) इस अंशसे भीतर रहनेवाले वेश्मके जरा–नाशोंका निषेध करते हुए भी ब्रह्म–पुरके जरा–नाशोंको स्वीकार किया है। अतः ब्रह्मपुरको नित्यलीला स्थान नहीं कह सकते।

सिद्धान्ती—**'नास्य जरयैतज्जीर्यति'** इस अंशसे ब्रह्मपुरके जरानाशोंको स्वीकार नहीं किया है, किन्तु इसके अन्तःस्थित वेश्मकी नित्यताको दृढ प्रमाणित करनेके लिये "यदि ब्रह्मपुर जीर्ण या नष्ट भी होजाय, तथापि अन्तः–स्थित वेश्म जीर्ण या नष्ट नहीं होसकता है"–इस आशयका यह तर्क दिखाया है। जैसे "अग्नि न होती तो धूम भी न होता" इस तर्कका अग्निके अभावको प्रमाणित करनेमें उपयोग नहीं होसकता है, ऐसे ही **'नास्य जरयैतज्जीर्यति'** इस तर्कका भी ब्रह्मपुरको जीर्ण या नष्ट प्रमाणित करनेमें उपयोग नहीं होसकता। और यदि ऐसा होता तो **'एतत्सत्यं ब्रह्म पुरम्'** यह अग्रिम अंश ब्रह्मपुरको सत्य क्यों कहता। अतः 'ब्रह्मपुर' शब्दका अर्थ शरीर आदि कोई अनित्य वस्तु नहीं है, किन्तु नित्य लीला–स्थान ही अर्थ है।

पूर्वपक्षी—तुम्हारे मतानुसार तो संपूर्ण प्रपञ्च सत्य है, फिर 'ब्रह्मपुर' शब्दका अर्थ कोई प्रापञ्चिक वस्तु ही क्यों न मान ली जाय?, नित्य लीला–स्थान ही क्यों?।

सिद्धान्ती—**'एतत्सत्यं ब्रह्मपुरम्'** इसके अनन्तर ही **'अस्मिन्कामाः समाहिताः'** इस अंशसे "ब्रह्मपुरमें नित्य–लीला–प्रविष्ट भक्तोंके लिये आनन्द–भोगके साधन रक्खे हुए हैं" यह वर्णन है और यह आनन्दभोगके साधनोंका रखना किसी प्रापञ्चिक वस्तुमें संभव नहीं है। अतः 'ब्रह्मपुर'–शब्दका अर्थ कोई प्रापञ्चिक वस्तु नहीं होसकती।

लीलासम्बन्धी पदार्थ प्रापञ्चिक पदार्थोंसे भिन्न और इनके सदृश हैं।

पूर्वपक्षी—प्रस्तुत श्रुतिके **'यावान्वाऽयमाकाशस्तावानेषोऽन्तर्हृदय आकाशः, उभे अस्मिन् द्यावापृथिवी समाहिते'** इस अंशसे ब्रह्मपुरमें आकाश, अन्तरिक्ष, पृथिवी आदि पदार्थोंका वर्णन किया है और ये सब प्रपञ्चके अन्तर्गत हैं, इसलिये 'ब्रह्मपुर'–शब्दका 'प्रपञ्च' अर्थ मानना ही उचित है।

सिद्धान्ती—प्रस्तुत श्रुतिमें ब्रह्मपुरान्तर्गत आकाशको प्रापञ्चिक आकाशके सदृश (यावान्वाऽयमाकाशः) कहा है और यह तभी संभव है जब कि ब्रह्मपुरान्तर्गत

और प्रापञ्चिक आकाश परस्पर भिन्न हों, क्योंकि कोई भी वस्तु आप अपने समान नहीं कही जासकती। और यह आकाशको प्रापञ्चिक आकाश सदृश कहना उपलक्षण है, इसलिये प्रस्तुत श्रुतिमें वर्णित अन्तरिक्ष, सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र, पृथिवी आदि जितने पदार्थ हैं, सभी, प्रापञ्चिक अन्तरिक्ष–सूर्य–चन्द्र–नक्षत्रोंके सदृश और इनसे भिन्न हैं–यह भी इससे प्रमाणित होता है। अतः 'ब्रह्मपुर' शब्दका प्रपञ्च अर्थ कहना योग्य नहीं।

पूर्वपक्षी—'अस्मिन् कामाः समाहिताः' इस श्रुत्यंशसे तो 'ब्रह्मपुर' शब्दका शरीर अर्थ मानना ही ठीक मालूम होता है, क्योंकि 'काम' शब्दका मनोरथ अर्थ है और मनोरथ शरीरान्तर्गत आत्मामें ही उत्पन्न होते हैं।

सिद्धान्ती—अवश्य ठीक मालूम होता, यदि श्रुति, **'कामाः समाहिताः'** न कह कर 'कामा उत्पन्नाः' कहती, परन्तु श्रुतिने ऐसा नहीं कहा। और 'समाहिताः' इसका अर्थ "रक्खे हुए या धरे हुए" होता है, उत्पन्न हुए यह नहीं होता, फिर मनोरथ ऐसी वस्तु नहीं जो रक्खी जाय या धरी जाय। इसलिये हम 'काम' शब्दका अर्थ काम–भोग–साधन मानते हैं। अलौकिक काम और आनन्द एक ही वस्तु है, इसलिये 'आनन्द–भोग–साधन' शब्दसे इनका प्रथम, परिचय दिया है। और इनका रखना किसी शरीरमें संभव नहीं है, इसीलिये 'ब्रह्मपुर' शब्दका भी नित्यलीला–स्थान अर्थ ही स्वीकार किया है।

लीलास्थान और लीलाप्रविष्ट भक्त ब्रह्मात्मक हैं।

पूर्वपक्षी—'अस्मिन् कामाः समाहिताः' इस वाक्यके अनन्तर ही **'एष आत्माऽपहतपाप्मा'** इस अंशसे पूर्वोक्त ब्रह्मपुरको आत्मा कहा है। यदि यह नित्यलीला–स्थान होता तो श्रुति इसे आत्मा कैसे कहती?।

सिद्धान्ती—नित्यलीला–स्थान है, इसीलिये तो श्रुति आत्मा कहती है, क्योंकि लीला–सम्बन्धी कोई भी पदार्थ अनात्मा–जड–नहीं है, सभी भगवत्स्वरूप हैं। प्रकृत श्रुतिमें ही **'दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तराऽऽकाशः'** इस अंशसे लीला–सम्बन्धी जिस पुण्डरीक वेश्म (भक्त हृदय–कमल) और तदन्तर्गत आकाशको (परम–व्योम) दहर कहा है उसीको भगवान् वेदव्यास **'दहर उत्तरेभ्यः'** इस सूत्रसे ब्रह्म कहते हैं। यदि ये दोनों भी अनात्मा होते तो भगवान् वेदव्यास इनको ब्रह्म कैसे कहते।

और बृहद्वामन–पुराणके ब्रह्म–भृगु–संवादमें एक श्रुतियोंकी कथा है जिसमें—

'ब्रह्मेति पठ्यतेऽस्माभिर्यद्रूपं निर्गुणं परम्।
वाङ्मनो–गोचरातीतं ततो न ज्ञायते तु तत्॥

आनन्दमात्रमिति यद्वदन्तीह पुराविदः ।
तद्रूपं दर्शयास्माकं यदि देयो वरो हि नः ॥'

इन श्लोकोंके द्वारा श्रुतियोंने भगवान्से प्रार्थना की है कि 'यदि आप हमें वर देना चाहते हैं तो उस रूपको दिखावें जिसे हम मन वाणीसे पर निर्गुण ब्रह्म कहती हैं और जिसे प्राचीन विद्वान् केवल आनन्दमय कहते हैं।' भगवान्ने इस प्रार्थनाको सुन कर **'यत्र वृन्दावनं नाम'** इत्यादि अग्रिम श्लोकोंसे वर्णित वृन्दावन, गोवर्द्धन, यमुना आदि नित्यलीला–परिकर और अपना स्वरूप दिखाया है। यदि नित्य–लीला–परिकर ब्रह्मस्वरूपके अन्तर्गत न होता तो ब्रह्म–दर्शनकी इच्छासे प्रार्थना करनेपर श्रुतियोंको इस नित्य–लीला परिकरके दर्शन भगवान् न कराते । अतः प्रस्तुत 'दहर' श्रुतिमें जो नित्यलीला–स्थान ब्रह्मपुरको आत्मा कहा है यह योग्य ही है ।

अत एव प्रलयके समय पृथ्वीके न रहने पर भी इसका वर्तमान रहना असङ्गत नहीं है, क्योंकि ब्रह्म–स्वरूपके अन्तर्गत होनेसे इसका धारण ब्रह्म ही करता है। ऐसे ही आनन्दमय ब्रह्मात्मक अन्य पदार्थ भी समझ लिये जाँय। यही **'ये त्यक्तलोकधर्माश्च मदर्थे तान् बिभर्म्यहम्'** (अर्थ—अलौकिक त्यक्तलोकधर्म पदार्थोंका धारण पोषण मैं करता हूँ) इस वचनके द्वारा भगवान्ने कहा है ।

पूर्वपक्षी—लोकमें आधार, आधेय सर्वत्र परस्पर भिन्न ही दृष्टि–गोचर होते हैं, इसलिये लीलाविशिष्ट ब्रह्म–स्वरूपके आधार यदि गोकुल वृन्दावन हैं तो इनको ब्रह्मसे अत्यन्त भिन्न मानना परम आवश्यक है। और भिन्न भी अत्यन्त भिन्न, क्योंकि वृक्षोंमें परस्पर जैसा भेद माना जाता है, ऐसा सजातीय भेद तो यहाँ मान नहीं सकते। कारण यही कि अनेक ब्रह्म मानना **'एकमेवाद्वितीयम्'** इत्यादि अनेक श्रुतियोंसे विरुद्ध है ।

सिद्धान्ती—लौकिक आधार, आधेय 'प्रत्यक्ष'–प्रमाणसे भिन्न प्रतीत होते हैं, इसलिये इन्हें भिन्न मानना ठीक है, परन्तु गोकुल, वृन्दावन और लीला–विशिष्ट भगवत्स्वरूपका सिवा श्रुति–स्मृति–पुराणोंके प्रत्यक्ष, अनुमान आदि अन्य किसी भी प्रमाणसे पारस्परिक भेद या अभेद कुछ भी मालूम नहीं होता । अतः दहराधिकरणकी श्रुति और बृहद्वामनपुराणके वचनोंके अनुसार भगवत्स्वरूप और लीलाऽधिकरणोंका जो अभेद प्रतीत होता है उसे स्वीकार करना चाहिये, लोकदृष्टिसे इसका निषेध करना योग्य नहीं। और जैसा यह भगवत्स्वरूपका गोकुल, वृन्दावन आदि अधिकरणोंके साथ अभेद है, ऐसा ही लीला–प्रविष्ट भक्तोंके साथ भी है। **'यदक्षरे परमे प्रजाः'** (अर्थ–अक्षर–ब्रह्मात्मक नित्यलीलास्थानमें जो ब्रह्म (प्रजाः) जनस्वरूप है) यह

श्रुति इसी आशयको कहती है। यह केवल उपलक्षण है, इसलिये ऐसा ही अभेद सभी नित्य-लीला-परिकरके साथ समझ लेना चाहिये ।

और **'एकमेवाद्वितीयम्'** इस भेद-निषेधकी सीमा तो केवल यहीं तक है कि नाना रूपोंसे प्रतीत होते हुए ब्रह्ममें पारस्परिक भेद बुद्धि न हो, परन्तु इससे वृक्ष-शाखावत् तादात्म्य-शरीरमें प्रविष्ट हुए भेदका निषेध नहीं होता । अतः भगवत्स्वरूपका नित्यलीला-परिकरके साथ ऐसा भेद स्वीकार करना अयोग्य नहीं है ।

मिथिला कुरुक्षेत्र इत्यादि नित्यलीला-स्थान क्यों नहीं ?।

पूर्वपक्षी—भगवान्ने जैसे गोकुल, मथुरा, वृन्दावन आदि स्थानोंमें लीला की है, ऐसे ही कुरुक्षेत्र, मिथिला, सुतल, संयमनी-पुरी आदि प्रदेशोंमें भी की है-कौरव-पाण्डवोंके युद्धके समय कुरुक्षेत्रमें, बहुलाश्व और श्रुतदेव पर अनुग्रह करनेके लिये मिथिलामें, देवकीजीके मृत पुत्रोंको लानेके लिये बलिके पास सुतलमें और गुरु-पुत्रके लिये भगवान् संयमनी पधारे थे-अतः ये भी, नित्यलीला-स्थान क्यों न माने जाँय? ।

सिद्धान्ती—मिथिला, कुरुक्षेत्र आदि प्रदेशोंमें भगवान् किसी कार्य-वश कुछ समयके लिये पधारे थे इससे ये नित्य-लीला-स्थान नहीं होसकते । और यदि ऐसा होता तो जैसे मथुरा, वृन्दावन आदि स्थानोंके विषयमें **'मथुरा भगवान् यत्र नित्यं सन्निहितो हरिः' 'यत्र वृन्दावनं नाम वनं कामदुघैर्द्रुमैः'** इत्यादि माहात्म्य-बोधक विशेष-वचन मिलते हैं, ऐसे ही मिथिला, कुरुक्षेत्र आदि स्थानोंके विषयमें भी मिलते, अतः मिथिला, कुरुक्षेत्र आदि प्रदेशोंको नित्यलीला-स्थान नहीं कह सकते ।

नित्यलीला-सम्बन्धी काल भी नित्य है ।

पूर्वपक्षी—रसात्मक नित्य-लीलाके लिये जैसे परमसुन्दर नित्य-सिद्ध गोकुल, गोवर्द्धन आदि प्रदेशोंकी अपेक्षा होती है, ऐसे ही योग्य कालकी भी अवश्य होगी । क्योंकि शारद-निशा, वसन्त आदि उद्दीपक समयोंके सिवा अन्य समयमें भाव पुष्ट होकर रस नहीं बनता इसलिये रसात्मक लीला हो नहीं सकती । अतः लीलाको नित्य सिद्ध करनेसे प्रथम यह बताना चाहिये कि वह उद्दीपक समय नित्य है या अनित्य ? । नित्य है यह तो कह नहीं सकते, क्योंकि सर्वदा शारद-निशा या वसन्तका वर्तमान रहना असंभव है । लोकमें ऐसा कोई उदाहरण नहीं जिससे किसी साक्षरको इसपर विश्वास होसके । यदि अनित्य है तो इससे सम्बन्ध रखनेवाली लीला नित्य कैसे ? ।

(४९) **सिद्धान्ती**—व्रजकुमारियोंको वर-प्रदान करते समय **'मयेमा रंस्यथ क्षपाः'** इस वचनमें प्रत्यक्ष-वस्तु-वाचक 'इमा' इस शब्दसे लीला-सम्बन्धिनी अग्रिम रात्रियोंको भगवान्ने वर्तमाना कहा है और वर्तमान रहना तभी संभव है जब कि ये

नित्या हों । अतः इन शारद रात्रियोंको नित्य मानना अवश्य प्राप्त है । जैसे ये शारद रात्रियाँ नित्य हैं, ऐसे ही लीला-सम्बन्धी अन्य उद्दीपक समयोंको भी नित्य समझो । ये उद्दीपक समय अलौकिक हैं, इनका स्वरूप केवल श्रुति-पुराण आदि प्रमाणोंसे ही मालूम होता है, इसलिये इनके स्वरूपपर विश्वास भी इन प्रमाणोंके बलसे ही होता है, इसके लिये किसी लौकिक उदाहरणकी अपेक्षा नहीं है ।

पूर्वपक्षी—वरप्रदानके समय जो रात्रि वर्तमाना है उसकी समानताका आगामिनी रात्रियोंमें आरोप करनेसे भी 'इमाः' इस प्रयोगका होना संभव है । अथवा 'इदम्' शब्द बुद्धिस्थ वस्तुका बोध कराता है यह भी अनेक स्थलोंमें देखा गया है, इसलिये संभव है कि यहाँ भी ऐसा ही हो । अतः केवल 'इदम्' शब्दके 'इमाः' इस प्रयोगसे ही लीला-सम्बन्धिनी रात्रियोंको नित्य प्रमाणित नहीं कर सकते ।

सिद्धान्ती—**'मयेमा रंस्यथ क्षपाः'** यह भगवान्का वरदान-वचन चीर-हरण लीलाके प्रसङ्गमें है और चीर-हरणलीला प्रातःकाल व्रजकुमारिका जब स्नान कर रहीं थी तब हुई है । यदि रात्रिमें होती तो संभव था कि भगवान् वर्तमान रात्रिकी समानताका अग्रिम रात्रियोंमें आरोप कर 'इमा' ऐसा प्रयोग करते । और 'इमा-इसका बुद्धिस्थ-वस्तु-वाचक होना भी तब संभव है जब कि यह वरदान-वचन ईश्वरका वचन न हो, किसी जीवका वचन हो, क्योंकि ईश्वर सत्य-सङ्कल्प है । इसके चित्तमें वस्तुकी प्रत्यक्षताका भाव उदय होते ही वस्तु प्रत्यक्ष होजाती है, फिर उसमें बुद्धि-कल्पित प्रत्यक्षताके स्वीकार करनेकी अपेक्षा नहीं होती । अतः भगवान्के कथनके समय आगामि-रात्रियोंको वर्तमान मानना आवश्यक है ।

पूर्वपक्षी—यदि लीला और लीलाका समय दोनों भी नित्य हैं तो लीला-प्रसङ्गमें **'एष्यामि ते गृहं सुभ्रूः'** इत्यादि भविष्यत्काल-वाचक शब्दोंका प्रयोग न करना चाहिये, क्योंकि सभी सर्वदा वर्तमान है, भविष्यत् कोई भी नहीं हैं ।

सिद्धान्ती—यद्यपि लीला और लीला-सम्बन्धी काल सभी सर्वदा वर्तमान हैं, परन्तु इनका आविर्भाव क्रमसे होता है । अतः जिस लीला और कालका आगे आविर्भाव होनेवाला है उसके विषयमें 'एष्यामि' 'आयास्य' इत्यादि भविष्यत्कालवाचक शब्दोंका उपयोग किया जाता है । इससे लीला या तत्सम्बन्धी काल अनित्य प्रमाणित नहीं होसकते ।

पूर्वपक्षी—जिस लीला और कालका आगे आविर्भाव होगा उसका प्रथम भक्तोंको अनुभव है या नहीं? । यदि है तो क्या अनुभव-होनेके अनन्तर भी आविर्भावकी आवश्यकता होती है, यदि नहीं है तो लीला अनित्य सिद्ध होगई, क्योंकि भक्तोंके

विना लीला होती नहीं, और ऐसा हो नहीं सकता कि भक्तोंके साथ लीला होती रहे और उनको मालूम न हो।

सिद्धान्ती—भगवान्‌की अनेक लीला हैं और भिन्न २ भक्तोंको भिन्न २ लीलाओंका अनुभव होता है, एक भक्तको जिस लीलाका इस समय अनुभव नहीं है उसीका दूसरेको अनुभव होरहा है। अतः जिस भक्तको इस समय लीलाका अनुभव नहीं है उसकी दृष्टिसे लीलाका आविर्भाव होगा यह कह सकते हैं।

पूर्वपक्षी—यह तो ठीक है, परन्तु इससे **'एष्यामि ते गृहं सुभ्रूः'** इसका समाधान नहीं होसकता, क्योंकि जिस कुब्जाको भगवान् कह रहे हैं कि 'मैं तेरे घर आऊँगा' उसीके घर यदि भगवान् इस समय जारहे हैं, तब तो 'आऊँगा' यह कहना मिथ्या है। यदि इस वचनके अनुसार पीछे जाएँगे तो जब तक न जाएँगे तब तक कुब्जा-गृह-गमन-लीला नहीं है यह अवश्य स्वीकार करना ही होगा। और ऐसा तो हो नहीं सकता कि इस कथनके समय 'कुब्जा-गृह-गमन'-लीलाका किसी दूसरेको अनुभव होरहा हो, क्योंकि इस लीलाकी आलम्बन-स्वरूपा जो कुब्जा है उसीको अनुभव नहीं है तो दूसरेको कहाँसे।

सिद्धान्ती—'रसो वै सः' इस श्रुतिके अनुसार जैसे भगवान् रसात्मक हैं, ऐसे ही भगवान्‌की लीला भी रसात्मक है और रसशास्त्रके अनुसार रसकी पुष्टि जब विभाव अनुभाव संचारी आदि सब एकत्रित होजाते हैं तब होती है। अतः 'एष्यामि ते गृहं सुभ्रूः' 'आयास्य इति दौत्यकैः' इत्यादि भगवद्वचनोंका केवल उपयोग इतना ही है कि भगवान् 'हमारे घर आएँगे' इस औत्सुक्यसञ्चारिभावके द्वारा कुब्जा, गोपियाँ आदि व्रज-भक्तोंके भावोंका पुष्ट होना और पुष्ट होकर रसात्मक-लीलाओंके स्वरूपसे परिणत होना। अतः 'एष्यामि' इत्यादि वचनोंके उच्चारणके समय लीला विद्यमान नहीं थी यह सिद्ध नहीं होता और लीलाकी नित्यता यदि युक्तियोंसे सिद्ध होती तो यह दोष अवश्य अनिवार्य था, परन्तु यह तो श्रुति-स्मृति पुराणोंसे सिद्ध होती है, इसलिये इसमें इस बुद्धि-कल्पित यौक्तिक दोषसे कोई बाधा नहीं पहुँच सकती।

और यह लीला रसात्मा, भगवत्स्वरूपा है, इसलिये जैसे भगवान् विरुद्धधर्माधार हैं, ऐसे ही यह भी विरुद्ध धर्माधार है। जैसे भगवान्‌के विरुद्ध धर्म परस्परकी बाधा नहीं करते, ऐसे ही इस लीलाके ये भविष्यत्व-नित्यत्व धर्म भी परस्परकी बाधा नहीं करते। ऐसे ही अन्यान्य लीलाओंमें भी वर्तमानत्व, भूतत्व, भविष्यत्त्व आदि धर्म समझ लिये जाँय।

आधुनिक भक्त भी नित्यलीलाके अधिकारी हैं।

(५०) **पूर्वपक्षी**—नित्य-लीलामें जो भक्त प्रथमसे विद्यमान हैं वेही सर्वदा रहते

हैं, या नित्यलीला-प्रवेशकी इच्छा रखनेवाले आधुनिक साधन-संपन्न भक्तका भी प्रवेश होसकता है? । यदि प्रथमसे विद्यमान हैं वे ही रहते हैं तो इस समय जो लीला-प्रवेशकी इच्छासे साधनानुष्ठान करते हैं यह व्यर्थ है। यदि आधुनिक भक्तोंका भी प्रवेश होसकता है, तो इनके साथ होनेवाली-लीला नई होनेसे अनित्य प्रमाणित होजायगी।

सिद्धान्ती—बृहद्वामन-पुराणके—

'स्त्रियो वा पुरुषो वाऽपि भर्तृभावेन केशवम्।
हृदि कृत्वा गतिं यान्ति श्रुतीनां नात्र संशयः'॥

अर्थ—जो स्त्री या पुरुष हृदयमें पतिभावसे भगवान्का चिन्तन करता है वह श्रुतियोंकी गतिको (नित्यलीलाको) प्राप्त होता है।

इस वचनमें भर्तृभावसे जो भगवान्का भजन करते हैं उन सभीके लिये नित्य-लीला-प्राप्ति फल कहा है, इसलिये "आधुनिक भक्तोंका नित्य-लीलामें प्रवेश होता है". यह तो निश्चित है। और इससे लीला अनित्य भी नहीं होसकती, क्योंकि जो प्रमाणैकगम्य वस्तु है उसमें जैसा प्रमाण कहैं वैसा ही स्वीकार करना आवश्यक होता है। जैसे नैयायिक लोग, घट, पट आदि सावयव पदार्थोंको अनित्य मानते हुए भी इनसे सम्बन्ध रखनेवाले ईश्वर ज्ञानको कर्तृत्व-साधक अनुमानोंके बलसे नित्य मानते हैं, इसी प्रकार **'जयति जननिवास'** इत्यादि पूर्वोक्त प्रमाणोंके अनुरोधसे इस आधुनिक-भक्त-सम्बन्धिनी लीलाको भी नित्य मानना आवश्यक है।

और वस्तुतः आधुनिक-भक्त-सम्बन्धिनी लीला नई नहीं है, किन्तु सर्वदा वर्तमान रहनेवाली अनादि लीलाका ही भगवान्के अनुग्रहसे आधुनिक भक्तोंको अनुभव होता है, जैसे कि मायावादियोंके मतमें नित्य-सिद्ध मोक्षका महावाक्योत्पन्न ज्ञानसे लाभ होता है। अतः अनित्य प्रमाणित होनेकी कोई आपत्ति नहीं है।

लीला-प्राप्तिका कारण।

पूर्वपक्षी—लोकमें ऐसा देखते हैं कि क्रीडा प्रायः समानोंमें होती है, अधिक उच्च नीचोंमें नहीं होती। यदि ग्रामसे बाह्य प्रदेशमें निवास करनेवाली कोई चाण्डाली अन्तःपुरमें प्रविष्ट होकर महाराजके विहार-सुखका अनुभव करना चाहे तो संभव नहीं कि उसे मिल सके, फिर इस तुच्छ जीवको परमात्माकी अत्यन्त अन्तरङ्ग नित्य-लीलामें प्रवेश करनेका सौभाग्य प्राप्त होसकता है यह कैसे संभव है?।

सिद्धान्ती—यद्यपि जीवकी तो ऐसी योग्यता नहीं है कि नित्यलीला-प्रवेशका सौभाग्य प्राप्त करे, क्योंकि श्रुतियोंके लीला-प्रवेश-मनोरथको भी **'दुर्लभो दुर्घटश्चैष**

युष्माकं सुमनोरथः' इस वचनसे भगवान् दुर्लभ और दुर्घट बताते हैं, परन्तु भगवान्की इच्छापर किसीका अधिकार नहीं है, भगवान् यदि चाहें तो अत्यन्त नीचको भी नित्यलीलामें स्वीकार कर सकते हैं और न चाहें तो उच्च-कोटि के जीव भी कई जन्मपर्यन्त प्रयत्न करते रहें और पता भी न लगे । इसलिये इसमें तो केवल भगवान्का अनुग्रह ही कारण है । यही भगवान्ने **'मयाऽनुमोदितः सम्यक् सत्यो भवितुमर्हति'** इस वचनसे श्रुतियोंके मनोरथका अनुमोदन करते हुए कहा है ।

और यदि मर्यादा-दृष्टिसे विचार किया जाय, तथापि गीतामें भगवान्ने—**'ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्'** इस वचनसे "जो जैसे भावसे मेरे शरण आते हैं उनको वैसे ही भावसे मैं स्वीकार करता हूँ" यह कहा है, इसलिये **'स्त्रियो वा पुरुषो वाऽपि'** इस वचनके अनुसार सर्वात्मभावसे भजनेवालोंका नित्य-लीलामें स्वीकृत होना निश्चित ही है ।

और ऋग्वेदके **'ध्रुवासो अस्य कीरयो जनास'** इस मंत्रमें जो 'नित्य'-शब्द-समानार्थक 'ध्रुवासः' इस पदसे भक्तोंको नित्य कहा है, इससे भी यह निश्चित होता है कि आधुनिक भक्त लीलामें प्रविष्ट होसकते हैं, क्योंकि यदि जीवोंको लक्ष्य कर भक्तोंको नित्य कहा है तो आत्माओंकी नित्यता अनेक-श्रुति-सिद्ध है, इसलिये वामनावतार वर्णनके प्रसङ्गमें यह नित्य कहना व्यर्थ है । यदि सशरीर भक्तोंको नित्य कहा है तो यह विना नित्यलीलाके अन्यत्र संभव नहीं है ।

नित्यलीलाका भी क्रमसे अनुभव ।

(५१) **पूर्वपक्षी**—भक्तोंको लीलाका क्रमसे अनुभव होता है यह तुम प्रथम स्वीकार कर चुके हो और लोकमें क्रमका सम्बन्ध उसी वस्तुके साथ देखा जाता है जो कि जन्य हो, अनित्य हो । अतः जन्यत्व-हेतुक और क्रमिकत्व-हेतुक अनुमानसे यह लीला अनित्य प्रमाणित होती है ।

सिद्धान्ती—लीलाका क्रमसे आविर्भाव होता है, इसलिये इसका अनुभव भी भक्तोंको क्रमसे होता है, परन्तु इससे लीला जन्या प्रमाणित नहीं होसकती । अत एव जन्यत्व-हेतुक अनुमानसे अनित्य सिद्ध करनेकी चेष्टा करना भी व्यर्थ है ।

पूर्वपक्षी—लौकिक पदार्थोंका भी तो तुम आविर्भाव ही मानते हो जिसे कि हम उत्पत्ति कहते हैं, फिर उस आविर्भाव और इस लीलाऽऽविर्भावमें अन्तर क्या है जो इस लीलाको जन्या नहीं मानते हो ।

सिद्धान्ती—जब कि प्रापञ्चिक पदार्थ और इस लीलाके स्वरूपमें ही अन्तर है तो इनके आविर्भावोमें अन्तर क्यों न होगा । और अन्तर न होता तो प्रापञ्चिक प्रमा-

णित होजानेसे प्रपञ्चको नित्य कहना ही पर्याप्त था, फिर इस लीलाको पृथक् नित्य कहनेकी कोई आवश्यकता नहीं थी, इसलिये अन्तर अवश्य है और इस अन्तरका वर्णन भी प्रथम होचुका है। अतः प्रमाणोंके अनुरोधसे, जैसे कुम्भकार आदि लौकिक कर्ताओंके प्रयत्नको अनित्य मानते हुए भी ईश्वरके प्रयत्नको नित्य मानते हैं, ऐसे ही इस लीलाको भी नित्य मानना आवश्यक है।

पूर्वपक्षी—यदि लीला नित्य होती तो सर्वदा वर्तमान रहनेसे लीलाप्रसङ्गमें कहीं प्रातःकालकी लीलाका सायङ्कालमें और बाल्यकी लीलाका पौगण्ड अवस्थामें भी निरूपण किया होता, परन्तु ऐसा कहीं देखनेमें आया नहीं, इसलिये लीलाकी नित्यता श्रद्धेय हो नहीं सकती।

सिद्धान्ती—हाँ ठीक है, ऐसा निरूपण नहीं है, परन्तु ऐसा निषेध भी तो नहीं है कि प्रातः-कालकी लीला सायङ्कालमें नहीं रहती है और बाल्यकी पौगण्डमें नहीं रहती है, फिर अनन्तरकी लीलाके समय पूर्वकी लीला वर्तमान नहीं है यह भी कैसे समझा? । और जब कि शतशः वचन लीलाको नित्य कह रहे हैं तो यह क्यों न माना जाय कि अनन्तरकी लीलाके समय पूर्वकी लीला वर्तमान रहती है, परन्तु भगवान्की इच्छा अनुकूल न होनेसे अनन्तरकी लीलाके अनुभव करनेवाले भक्तोंको उस समय उसका अनुभव नहीं होता है। इसीलिये शास्त्र भी उस समय वह है या नहीं यह कुछ नहीं कहते, उदासीन रहते हैं। और प्रत्येक लीलाको पृथक् २ नित्य कहनेकी कोई आवश्यकता भी नहीं है। एक दो स्थलोमें कहनेसे ही सर्वत्र समझ लीजाती है। अतः लीलाकी नित्यतामें कोई सन्देह नहीं है।

पूर्वपक्षी—लीला क्रिया-स्वरूपा है और क्रियाकी सत्ता तीनक्षण पर्यन्त ही रहती है ऐसा नियम है, यदि लीला नित्य मानी जाय तो इस नियमका भङ्ग होजाता है। अतः ऐसा मानना उचित नहीं।

सिद्धान्ती—ज्ञान भी तीन-क्षण-पर्यन्त रहता है ऐसा नियम है, फिर ईश्वरीय-ज्ञानको नित्य क्यों मानते हो? । यदि प्रमाणोंके अनुरोधसे वहाँ ऐसा स्वीकार करना आवश्यक है तो यहाँ भी यही बात है।

प्रभासमें कीगई लीला।

(५३) **पूर्वपक्षी**—यदि भगवान्की सभी लीला नित्य हैं तो प्रभास-क्षेत्रमें जो भगवान्ने देह-त्याग लीला की है यह भी नित्य ही होगी।

सिद्धान्ती—भगवान्का देह मनुष्य-देहके समान पञ्चमहाभूतोंसे बना हुआ नहीं है, किन्तु अपने स्वरूपसे अभिन्न सच्चिदानन्दमय है, क्योंकि गीतामें 'यस्यान्तःस्थानि

भूतानि' (जिसके भीतर संपूर्ण जगत् है) इस वचनसे भगवान्ने सर्व–जगदाधारताको ब्रह्मका लक्षण बताया है और मृत्स्ना भक्षणके प्रसङ्गमें अपने मुखमें संपूर्ण जगत् दिखा कर अपने देहकों इसका आधार प्रमाणित कर दिया है।

इसके अतिरिक्त दामोदर–लीलामें बन्धन–रज्जुकी न्यूनताके वर्णनसे जो भगवान् श्रीकृष्णके शरीरकी अपरिच्छिन्नता सूचित की है, उससे भी श्रीकृष्ण–शरीर ब्रह्म–स्वरूप है यह प्रमाणित होता है, क्योंकि **'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'** यह श्रुति 'अनन्त' पदसे अपरिच्छिन्नताको ब्रह्मधर्म कहती है। अतः ऐसे ब्रह्मात्मक शरीरका त्याग नहीं होसकता। और प्रभासीय लीलाके वर्णनमें श्रीकृष्णने शरीर–त्याग किया है ऐसा कहीं उल्लेख भी नहीं है, इसलिये यह शङ्का करना ही व्यर्थ है।

पूर्वपक्षी—'योगधारणयाऽऽग्नेय्या दग्ध्वा धामाविशत्स्वकम्' इस वचनमें योगाग्निसे श्रीकृष्ण–शरीरके दग्ध होनेका स्पष्ट ही उल्लेख है, इसलिये दामोदर–लीला और मृत्स्ना–भक्षण लीलाके उदाहरणोंसे श्रीकृष्ण–शरीर सच्चिदानन्दमय नहीं प्रमाणित होसकता।

सिद्धान्ती—श्रीधरस्वामी आदि सभी व्याख्या–कारोंने **'योगधारणयाऽऽग्नेय्याऽदग्ध्वा'** इस वचनमें 'अदग्ध्वा' पदच्छेद कर "श्रीकृष्ण अपने स्वरूपसे नित्य–लीला–धामको पधारे थे" ऐसी व्याख्या की है, इसलिये इससे देहत्याग करना प्रमाणित नहीं होता।

पूर्वपक्षी—पूर्वोक्त श्लोकमें तो 'अदग्ध्वा' इस पदच्छेदका होना संभव है और कुछ टीका–कारोने किया भी है इसलिये विपरीत अर्थ करना किसी प्रकार ठीक है, परन्तु **'ययाऽहरद्भुवो भारं तां तनुं विजहावजः'** (अर्थ–जिससे भूभार–हरण किया था उस शरीरका भगवान्ने त्याग किया) इस प्रथमस्कन्धकी अर्जुनोक्तिमें तो स्पष्ट ही देह–त्याग करनेका उल्लेख है और इसका किसी टीका–कारने विपरीत अर्थ भी नहीं किया है।

सिद्धान्ती—'अज्ञत्वं पारवश्यं च विधिभेदादिकं तथा। तथा प्राकृत–देहत्वं देहत्यागादिकं तथा। असुराणां विमोहाय दोषा विष्णोर्नहि क्वचित्'।

ब्रह्म–पुराणके इन श्लोकोमें भगवान् श्रीकृष्णके स्वरूपको निर्दोष कहा है और अज्ञत्व, (मूर्खता) पारवश्य, वेदविरुद्धाचरण, लौकिकदेह, देहत्याग आदि धर्मोंको मायिक (असत्य) कहा है। अतः जन्मके समय जैसा **(बभूव प्राकृतः शिशुः)** लौकिक बालक बननेका नाट्य दिखाया है, ऐसा ही यह प्रभासमें योगाग्निके द्वारा देहत्याग करना भी नाट्यमात्र है, वस्तुतः देहत्याग नहीं है। इसीलिये **'योगधारण-**

याऽऽग्नेय्या' इसकी व्याख्यामें सभी व्याख्याकारोंने 'अदग्ध्वा' पद निकाल कर शरीर--त्याग स्वीकार नहीं किया है। और पूर्वोक्त वचनमें भी जिससे भगवान्ने भूभारका हरण किया है उस देहका त्याग कहा है, जिससे अन्य लीला की हैं उसका त्याग नहीं कहा। इससे यही सिद्ध होता है कि आन्तरालिक–सृष्टिरूप मायिक देह, जिससे आपके स्वरूपमें द्रष्टाओंकी 'यह प्राकृत है' ऐसी बुद्धि उत्पन्न होती है, उसीका त्याग किया है, मूल–स्वरूप अथवा व्यूह–स्वरूपका त्याग नहीं किया।

प्रभासमें मायिक कुल नष्ट हुआ, लीला–प्रविष्ट यादव नष्ट नहीं हुए।

(५६) **पूर्वपक्षी**—पूर्वोक्त ब्रह्मपुराणके वचनोंसे तो केवल "श्रीकृष्णकी शरीर–त्याग लीला मायिकी है" यह प्रमाणित होता है, और प्रभासीय–लीलाके प्रसङ्गमें तो **'संजह्रे स्वकुलं विभुः'** (अर्थ–भगवान्ने यादव कुलका संहार किया) इस वचनसे लीला–प्रविष्ट यादवोंके नाशका भी वर्णन किया है, इसलिये लीलाकी नित्यता तो फिर भी सिद्ध नहीं हुई।

सिद्धान्ती—'संजह्रे स्वकुलं विभुः' इस वचनमें भी 'स्वकुलम्' ऐसा पदच्छेद नहीं हैं, किन्तु 'अस्वकुलम्' पदच्छेद है, इसलिये इससे भी "अपने कुलका नहीं, किन्तु अन्य मायिक कुलका संहार किया" यही प्रमाणित होता है।

पूर्वपक्षी—'संजह्रे स्वकुलं विभुः' इसमें तो कहीं मायाका नाम भी नहीं है, फिर "मायिक कुलका संहार किया" यह अर्थ कहाँसे निकल पडा यह कुछ समझमें नहीं आता। और इस एक वचनमें किसी प्रकार 'अस्वकुलम्' पदच्छेद कर भी लिया आय, परन्तु यादव–नाशको कहनेवाले तो **'यदून्यदुभिरन्योन्यं भूभारान् संजहार ह'** (अर्थ–यादवोंके द्वारा ही यादवोंका संहार कर भूभार दूर किया) **'संहर्तुमैच्छत कुलम्'** इत्यादि अनेक वचन हैं और इनमें विपरीत पदच्छेद कर अर्थका परिवर्तन करना संभव नहीं है। अतः यादवकुल–नाश तो वास्तविक ही प्रमाणित होता है।

(५७) **सिद्धान्ती—'राजन् परस्य तनुभृज्जननाप्ययेहा मायाविडम्बनमवेहि यथा नटस्य'** (अर्थ–हे राजन् यह यादवोंका उत्पन्न होना और नष्ट होना केवल परमात्माकी माया है, जैसे किसी नटकी माया होती है) इस वचनसे भगवान् शुकाचार्यने यादवोंके उत्पत्ति–नाशोंको मायिक कहा है, इसलिये वास्तविक नहीं मान सकते।

और **'संहर्तुमैच्छत कुलम्'** इस वचनमें तो 'स्वकुल' या 'यादव–कुल' शब्दका प्रयोग ही नहीं है, केवल 'कुल' शब्दका प्रयोग है, इसलिये इससे कोई आपत्ति उपस्थित नहीं होसकती। केवल **'यदून्यदुभिरन्योन्यम्'** यह वचन ऐसा है कि इसमें 'यदु'–शब्दका स्पष्ट उपादान होनेसे जिज्ञासुको भ्रम होसकता है। अतः इसकी निवृत्ति **'राजन् परस्य'** इस उपर्युक्त वचनसे करनी चाहिये।

पूर्वपक्षी—'राजन् परस्य तनुभृज्जननाप्ययेहा' इसकी व्याख्या तो 'श्रीधर' स्वामीने "तनुभृत्सु यादवादिषु भगवत आविर्भाव-तिरोभावचेष्टा" अर्थात् 'यादव आदि शरीर-धारियोंमें भगवान्‌की आविर्भाव और तिरोभावकी चेष्टा' ऐसी की है, इसलिये इससे तो भगवान्‌के आविर्भाव-तिरोभाव मायिक प्रमाणित होते हैं, यादवोंके नहीं होते।

सिद्धान्ती—'यादव आदि शरीरधारियोंमें' इस अंशके कहनेकी इस वचनमें कोई आवश्यकता नहीं है, भगवान् यदुकुलमें प्रकट हुए हैं यह तो और भी अनेक वचनोंसे सिद्ध है, इसलिये ऐसा अर्थ करनेमें 'तनुभृत्' शब्द व्यर्थ होता है। और यदि भगवान्‌के ही आविर्भाव-तिरोभावोंको मायिक कहना था तो **'तनुभृज्जननाप्ययेहा'** ऐसा न कह कर 'भगवज्जननाप्ययेहा' (अर्थ-भगवान्‌की आविर्भाव-तिरोभाव-चेष्टा) ही कहते, जिससे फिर किसी प्रकार सन्देह ही न रहता।

(५५) और केवल मायिक प्रमाणित होना इस वचनपर ही निर्भर नहीं है,

'मन्मायारचनामेतां विज्ञायोपशमं व्रज'।

अर्थ-इस यदुकुल नाशको मेरी मायिक रचना समझ कर शान्ति धारण करो।

'नश्वरं गृह्यमाणं च विद्धि मायामनोमयम्'।

अर्थ-इस प्रतीयमान नश्वर यादव-कुलको माया-मनोमय समझो।

इत्यादि और भी अनेक वचन हैं जो यदुकुलनाशको मायिक कहते हैं।

पूर्वपक्षी—'नश्वरं गृह्यमाणं च' इस वचनसे तो संपूर्ण जगत् मायिक प्रमाणित होता है, केवल यदुकुल ही नहीं होता, क्योंकि इसके पूर्वार्द्धमें केवल **'यदिदं मनसा वाचा'** यह सर्वसाधारणवस्तु-वाचक 'इदम्' शब्दका प्रयोग है, किसी यदुकुल-वाचक विशेष शब्दका प्रयोग नहीं है।

सिद्धान्ती—यदुकुलवाचक कोई विशेष शब्द नहीं है यह ठीक है, परन्तु जगत्‌को मायिक कहना अनेक प्रमाणोंसे विरुद्ध है और यहाँ यदुकुल-वर्णनका ही प्रसङ्ग पास है, इसलिये 'इदम्' शब्दका यदुकुल ही अर्थ मानना उचित है।

(५६) **पूर्वपक्षी—**नित्यलीला-स्थान द्वारकामें जो यादव रहते थे वे ही तो भगवान्‌की आज्ञासे 'प्रभास' क्षेत्रमें गये थे और परस्पर युद्ध कर अन्तमें सभी समाप्त होगये, फिर यह बीचमें ही मायिक-कुल कहाँसे निकल पडा?। और इसकी कलपना किस आधारपर की गई है यह भी मालूम नहीं होता?।

सिद्धान्ती—यद्यपि

'ब्रह्मण्यानां वदान्यानां नित्यं वृद्धोपसेविनाम्। विप्रशापः कथमभूद्वृष्णीनां कृष्णचेतसाम्'।

अर्थ—ब्राह्मण—भक्त, दान—वीर, ज्ञानवयोवृद्धोंकी नित्य सेवा करनेवाले श्रीकृष्ण—भक्त यादवोंको ब्राह्मणोंका शाप कैसे हुआ ? ।

इस परीक्षितके प्रश्न—वचनमें यादवोंको श्रीकृष्ण—भक्त और वृद्धसेवी कहा है। इसके अतिरिक्त **'गुप्तैः स्वबाहुभिरचिन्तयदप्रमेयः'** इस एकादशस्कन्धके वचनमें भी "यादव भगवान्के बाहु हैं" यह कहा है, परन्तु । भगवान्ने स्वयं—

'यदिदं यादवकुलं वीर्यशौर्यश्रियोद्धतम्'

अर्थ—वीर्य—शौर्य—संपत्तिसे उद्धत जो यह यादव कुल है।

इस वचनमें यादवोंको उद्धत बताया है। और तृतीयस्कन्धमें उद्धवने भी—

'दुर्भगो बत लोकोऽयं यदवो नितरामपि।
ये संवसन्तो न विदुर्हरिं मीना इवोडुपम्' ॥

अर्थ—ये लोक बडे ही अविवेकी और अमङ्गल हैं, और विशेषतः यादव, जिन्होंने अपने साथ रहते हुए श्रीहरिको नहीं समझा । जैसे—समुद्रवासी मत्स्य प्रतिबिम्ब—रूपसे समुद्रमें रहते हुए चन्द्रको नहीं समझते हैं।

इस वचनसे यादवोंको अमङ्गल और अविवेकी कहा है, यह परस्पर विरुद्ध है, क्योंकि जो वृद्ध—सेवी हैं भगवद्बाहुस्वरूप हैं, वे उद्धत, अविवेकी या अमङ्गल हो नहीं सकते। इससे यह निश्चित होता है कि वृद्ध—सेवी भगवद्बाहु—स्वरूप जो यादव—कुल है, वही नित्यलीला—सम्बन्धी वास्तविक यादव कुल है और जिसे भगवान् उद्धत बताते हैं तथा उद्धव दुर्भग कहते हैं वह, नित्यलीला—सम्बन्धी यादव—कुलमें भूतावेश न्यायसे आविष्ट हुआ मायिक कुल है और प्रभासमें भी यही नष्ट हुआ है।

उद्धवने जो यादवोंमें निज—स्नेहका विच्छेद होनेके लिये भगवान्से प्रार्थना की थी वह भी इस नश्वर कुलको मायिक समझ कर ही की थी। अतः भगवान्का निजदेह—त्यागके समान यह यादव—देहत्याग भी नाट्य ही है।

आचार्यचरणोंने भी तत्वदीप—निबन्धमें **'बलवद्रुक्मिणीमुख्या नाट्यं सर्वमिहोदितम्'** इस कारिकासे यही कहा है।

पूर्वपक्षी—प्रभासीय—कथामें तो यह भी कहा है कि "यादवोंके देह—त्यागके अनन्तर उनकी पत्नियोंने अपने २ पतिका शरीर साथ लेकर चिताऽऽरोहण किया और अर्जुनने सभीका और्द्ध्वदैहिक कर्म करवाया।" यदि नष्ट हुए यादव मिथ्या होते तो यह उनकी पत्नियोंको उनके शरीरोंका मिलना असम्भव था और अर्जुनको और्द्ध्वदैहिक कर्म करवानेकी भी कोई आवश्यकता नहीं थी।

सिद्धान्ती—चिताऽऽरोहण और और्द्ध्वदैहिक हुए विना 'देहत्याग' लीला नाट्यकी

पूर्णता नहीं होसकती और आसुरोंको पूर्ण रीतिसे मोह भी हो नहीं सकता, इसलिये भगवान्‌ने इनको भी दिखाया। अत एव मिथ्या पदार्थ व्यवहार-साधक कैसे होगये यह शङ्का करना भी व्यर्थ है, क्योंकि परमेश्वरकी उद्देश्य-सिद्धिके लिये कुछ भी होना असंभव नहीं है।

प्रभासीय लीलाको स्पष्ट मायिक न कहनेका कारण।

पूर्वपक्षी—इस लीलाको मायिक प्रमाणित करनेके लिये प्रथम जितने प्रमाण भागवतके दिखाये हैं उनमें कोई भी प्रमाण ऐसा नहीं है जो व्याख्याकी सहायताके विना इस लीलाको मायिक प्रमाणित कर सके। यदि यह लीला वस्तुतः मायिक होती तो भगवान् शुकाचार्य इसे स्पष्ट शब्दोंमें मायिक कहते, इसे छिपानेकी कोई आवश्यकता नहीं थी। अतः भागवतके अनुसार तो इस लीलाको मायिक नहीं कह सकते।

सिद्धान्ती—जब कि भगवान् स्वयं ही सर्वसाधारणको अपने स्वरूपका परिचय देना नहीं चाहते, प्रत्युत विपरीत-बुद्धि उत्पन्न करनेके लिये प्रभासीयलीला-सदृश नाट्य दिखाते हैं, तब फिर इनके अभिप्रायको जाननेवाले शुकाचार्य जैसे महात्मा इस विषयको स्पष्ट शब्दोंमें कैसे कह सकते हैं?। तथापि यदि स्थिरबुद्धिसे विचार किया जाय तो इस लीलाको मायिकी प्रमाणित करनेवाला प्रमाण-साहित्य कुछ कम नहीं है।

दशमस्कन्धके प्रारम्भमें ही—

'अन्तर्बहिः पूरुषकालरूपैः प्रयच्छतो मृत्युमुतामृतं च'।

अर्थ-बाहर भीतर काल-रूपसे संसार और पुरुष-रूपसे मोक्ष देनेवाले।

इस वचनसे यह व्यवस्था कर दी है कि काल-रूपसे भगवान् संसार देते हैं और पुरुष-रूपसे मोक्ष देते हैं-अर्थात् जो लीला काल-रूपसे की है वह संसार-प्रदा है और जो पुरुषरूपसे की है वह मोक्षप्रदा है।

फिर प्रभासीय-लीलाके प्रारम्भमें ही—

'कालात्मना निवसता यदुदेव-गेहे।
पिण्डारकं समगमन् मुनयो निसृष्टाः'॥

अर्थ-यदुराज गृह-निवासी कालात्मा भगवान्‌के भेजे हुए मुनि 'पिण्डारक' क्षेत्रको गये।

इस वचनसे यह भी प्रमाणित कर दिया है कि "यदुकुल-शापसे लेकर यदुकुल-विनाश-पर्यन्तकी लीला कालात्मा भगवान्‌की की हुई है-अर्थात् संसारप्रदा होनेसे मायिकी मिथ्या है, क्योंकि जो स्वयं मिथ्या हो और दूसरेके ज्ञानका आवरण करती हो वही मोहोत्पादनके द्वारा संसार-प्रदा होसकती है। और मोहन-शक्ति भगवन्मा-

याकी है, इसलिये इसे 'मायिकी' भी कह सकते हैं ।" यह इतना कथन ही प्रभासीय लीलाको मायिकी प्रमाणित करनेके लिये पर्याप्त है, परन्तु फिर भी बीचमें **'राजन् परस्य'** इत्यादि कुछ वचन कहे हैं, अब और इससे अधिक अप्रकाश्य विषयके लिये क्या कहना चाहिये ? ।

पूर्वपक्षी—काल-स्वरूपसे भगवान्ने जो लीला की हैं वे सभी मायिकी हैं यह तो तुम नहीं कह सकते, क्योंकि गोवर्द्धन-लीला भी काल-स्वरूपसे की है, यह—

'कालात्मना भगवता शक्रदर्पं जिघांसता' ।

अर्थ—इन्द्रके गर्वको नष्ट करनेकी इच्छासे कालात्मा भगवान्के कहे हुए ।

इस वचनसे प्रमाणित होता है, परन्तु इसे तुम वास्तविक ही मानते हो ।

सिद्धान्ती—केवल दर्पनाश भगवान्ने काल-स्वरूपसे किया है, संपूर्ण लीला काल-स्वरूपसे नहीं की । और वस्तुतः 'कालात्मना जिघांसता' इन विशेषणोंसहित 'भगवता' इस पदका सम्बन्ध उत्तरार्द्धके 'प्रोक्तं' इस पदके साथ है, इसलिये दर्पनाशक वचन भगवान्ने काल-स्वरूपसे कहे हैं यही इससे प्रमाणित होता है, संपूर्ण गोवर्द्धन लीला काल-स्वरूपसे की है यह नहीं । अतः काल-स्वरूपसे कीहुई सभी लीला मायिकी हैं यह कहनेमें हमें कोई आपत्ति नहीं है ।

सिद्धान्तकी उत्तमता और इसके अधिकारी ।

पूर्वपक्षी—यदि तुम्हारे कहे हुए ये सभी सिद्धान्त—ब्रह्म सर्वकल्याणगुण-परिपूर्ण है साकार है, जगत् सत्य है, जीव अणु हैं, परब्रह्म श्रीकृष्णकी भक्ति करना ही जीवका परम धर्म है, श्रीकृष्णके आत्यन्तिक अनुग्रहसे लीला-देह प्राप्त कर गोकुल, वृन्दावन आदि नित्यलीला-स्थानोंमें श्रीकृष्णकी परमानन्दमयी लीलाका अनुभव करना ही जीवका वाञ्छनीय परम फल है—उक्तानुसार श्रुति-स्मृति-पुराणोंसे सर्वथा अविरुद्ध हैं तो वेदादि-शास्त्रोंको माननेवाले सभी आस्तिक इन सिद्धान्तोंको क्यों नहीं स्वीकार करते । और स्वीकार नहीं करते हैं तो तुम्हारे इस परिश्रमसे फल ही क्या, क्योंकि जिनका आशय तुम्हारे समान है वे तो इन सिद्धान्तोंकी स्वीकृतिमें किसी भी प्रकारकी विवेचना या उपपत्तिकी अपेक्षा करते ही नहीं, और जो प्रतिकूल हैं वे, चाहे कैसी ही कितनी ही उपपत्तियाँ दिखाई जाय, इन सिद्धान्तो कों स्वीकार कर ही नहीं सकते । और यदि यह सर्वमान्य सिद्धान्त नहीं हैं तो यह भी सिद्धान्तके ही स्वरूपकी न्यूनता है ।

सिद्धान्ती—किसी भी सिद्धान्तकी उत्तमता या प्रामाणिकता प्रमाणोंके अधीन है, आदर करनेवालोंके अधीन नहीं है । और जगत्में कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जिसका

सभी कोई आदर करते हों। अतः आदर करनेवालोंकी न्यूनतासे सिद्धान्तके स्वरूपमें किसी भी प्रकारकी न्यूनता समझना भूल है। जो सिद्धान्त जिस जीवके सात्विकी राजसी या तामसी प्रकृतिके अनुकूल होता है वह उसको प्रिय होजाता है। यह हमारा सिद्धान्त सात्विक है, इसलिये जो सात्विक जीव हैं उनको यह अभिरुचित होजाता है, अन्य जीवोंको नहीं होता। परन्तु अन्य जीवोंको नहीं होता है इससे इस सिद्धान्तकी कोई हानि नहीं है, क्योंकि अभिरुचित न होनेमें जीवोंकी अयोग्यता ही कारण है। जैसे लोहको सुवर्ण बनानेवाली 'पारस' मणि पाषाणको सुवर्ण नहीं बनाती, परन्तु इससे मणिके स्वरूपमें कोई न्यूनता नहीं समझी जाती, इसी प्रकार सात्विक दैवी जीवोंके लिये उपयोगी यह हमारा सिद्धान्त यदि राजस-तामस-जीवोंको अपने प्रभावका परिचय नहीं देता है तो इससे इसकी कोई न्यूनता नहीं समझी जासकती।

हमने तो यह प्रमाण और उपपत्तियोंके प्रदर्शनका परिश्रम इसलिये किया है कि भगवद्भजनके अधिकारी सात्विक जीव भी अन्य जीवोंकी दुःसङ्गतिसे मलिनहृदय न हो जाँय। अतः यह परिश्रम ठीक ही है।

(५७) **पूर्वपक्षी**—यदि भगवद्भजनाधिकारियोंके ही लिये यह परिश्रम है तो इसमें भगवान्के स्वरूप-गुण-लीलाओंको नित्य, अलौकिक, आनन्दमय प्रमाणित कर भगवद्भक्तिको इनकी प्राप्तिका साधन बताना ही पर्याप्त है, इसके लिये नानादोष-परिपूर्ण इस प्रपञ्चको (जगत्को) ब्रह्म-स्वरूप और सत्य कहनेकी क्या आवश्यकता है। और इसको ब्रह्म-स्वरूप कहनेमें एक यह आपत्ति भी है कि ब्रह्म केवल भाव-स्वरूप ('है' इस प्रकार जिसकी प्रतीति हो) है और इस प्रपञ्चमें भाव, अभाव-दोनों प्रकारके पदार्थ हैं। अतः यह ब्रह्म-स्वरूप हो नहीं सकता। अत एव सत्य भी नहीं होसकता, क्योंकि सत्यतामें ब्रह्म-स्वरूप होना ही कारण है।

सिद्धान्ती—भगवद्भजनाधिकारी जीवोंके लिये यह प्रयास है, इसी कारण प्रपञ्चको भी ब्रह्म-स्वरूप और सत्य कहा है, क्योंकि जिन भगवल्लीलाओंको ये नित्य कहना चाहते हैं उनके अन्तर्गत इस प्रपञ्चकी रचना भी है। इसकी भगवल्लीलाओंमें परिगणना श्रीभागवतके **'सर्गश्च प्रतिसर्गश्च'** इस दशविधलीला-प्रतिपादक वचनमें 'सर्ग' शब्दसे की है।

और अभावोंका स्वरूप तो तुम जैसा असत्तुल्य मानते हो, ऐसा हम नहीं मानते, हम सभी अभावोंको भाव-स्वरूप ही मानते हैं, क्योंकि श्रुतिमें अभाव, नाश इत्यादि अभाव-वाचक शब्दोंका ब्रह्मके लिये उपयोग किया है। श्रुति यह है—

'एष ह्येव शून्यः एष ह्येव तुच्छः एष ह्येवाभावः
एष ह्येवाव्यक्तोऽदृश्योऽचिन्त्यो निर्गुणश्चे'ति महोपनिषत्।

अर्थ—यह परमात्मा ही शून्य है, यही तुच्छ है, यही अभाव है, यही अव्यक्त, (अप्रकट) अदृश्य, अचिन्त्य और निर्गुण है।

यदि अभावोंका स्वरूप ब्रह्मसे सर्वथा प्रतिकूल और असत्तुल्य होता तो यह अभाव-वाचक शब्दोंका ब्रह्ममें उपयोग होना सर्वथा असम्भव था।

उपर्युक्त श्रुतिमें आए हुए शून्य, तुच्छ इत्यादि शब्दोंके अर्थको स्पष्ट करनेवाले कूर्म-पुराणीय वचनोंमें भी इन शब्दोंका मुख्य अर्थ ब्रह्म है यह कहा है।

वचन ये हैं—

शमूनं कुरुते विष्णुरदृश्यः सन् परः स्वयम्।
तस्माच्छून्यमिति प्रोक्तस्तोदनात्तुच्छमुच्यते॥
नैष भावयितुं योग्यः केनचित्पुरुषोत्तमः।
अतोऽभावं वदन्त्येनं नाश्यत्वान्नाश इत्यपि॥
सर्वेषां तदधीनत्वात्तत्तच्छब्दाभिधेयता।
अन्येषां व्यवहारार्थमिष्यते व्यवहर्तृभिः॥

अर्थ—ब्रह्म अपने सुखसे दूसरेके सुखको अल्प करदेता है, अतः इसे शून्य (शम्-सुख, ऊन–अल्प) कहते हैं। अदृश्य होकर दुःख (विरह–दुःख) देता है, इसलिये 'तुच्छ' (तुद् दुःख–दाता, छः–प्रच्छन्न) कहते हैं। (नित्य होनेसे) उत्पाद्य नहीं है, इसलिये अभाव कहते हैं, भक्षण करने योग्य न होनेसे नाश कहते हैं। सभी वस्तु-ओंकी स्वरूप–स्थिति ब्रह्मके अधीन है, इसलिये केवल व्यवहारार्थ, शून्य, अभाव इत्यादि सभी ब्रह्मवाचक शब्दोंका अन्य पदार्थोंके विषयमें उपयोग किया जाता है, (वस्तुतः सभी शब्दोंका मुख्य अर्थ ब्रह्म ही है।)

'सर्वेषां तदधीनत्वात्' इस उपर्युक्त अन्तिम वचनका अक्षरार्थ तो पूर्व–लिखित ही है, परन्तु पूर्वापर–सम्बन्धसे प्रकरण–वश ध्वनित अर्थ इस प्रकार है—सभी प्राप-ञ्चिक पदार्थ ब्रह्मके अधीन हैं–अर्थात् ब्रह्म ही अपने स्वरूपभूत पदार्थोंमें निज धर्मोंके न्यूनाधिक तिरोभावसे विचित्रता उत्पन्न कर प्रत्येकका स्वरूप पृथक् २ बनाता है, इसलिये व्यवहारदशामें अभाव, शून्य इत्यादि ब्रह्म–वाचक शब्दोंका शक्ति–संकोचसे प्रापञ्चिक पदार्थोंमें प्रयोग किया जाता है।

इन वचनोंसे यह भी सिद्ध होता है कि शास्त्रमें अन्यत्र भी जहाँ कहीं ब्रह्मके लिये 'शून्य' 'तुच्छ' इत्यादि शब्दोंका प्रयोग किया गया हो उससे ब्रह्मको सर्वधर्म–शून्य निर्गुण मान कर राम, कृष्ण इत्यादि भगवत्स्वरूपोंको, तथा इनकी आनन्दमयी लीला-

ओंको अनित्य और मायिक मानना सर्वथा अयोग्य है, क्योंकि इन शब्दोंसे ब्रह्ममें अन्यसुखाल्पीकरण, दुःखदान इत्यादि पूर्वोक्त धर्मोंका ही बोध होसकता है, धर्माभावका नहीं होसकता।

कुछ विद्वान् जो इन श्रुति-स्मृति-वचनोंसे विरुद्ध ब्रह्मको सर्वधर्म-शून्यनिर्गुण, इसकी लीलाओंको अवास्तविक और जगत्को असत्य कहते हैं, उसका कारण केवल प्रपञ्चान्तर्गत भगवन्मूर्तियाँ, भगवद्भक्त और भगवद्भक्तिको न सहन करना ही है। और उनकी ऐसी विरुद्ध चेष्टामें भी सर्वान्तर्यामी हरिकी इच्छा ही कारण है, इसलिये उनके विषयमें अब कुछ अधिक कहना नहीं चाहते।

हम तो केवल जो इस शास्त्रके अधिकारी सात्विक भगवद्भक्त हैं उनको यह कहना चाहते हैं कि हमारे कहे हुए मार्गके अनुसार ब्रह्म-स्वरूपको जान कर उसकी प्राप्तिके लिये उसीकी सेवा करो।

बैठा, विवेकलवका करता विकास,
जो दासके हृदयमें करुणा-निवास।
सप्रेमभाव उसके चरणाब्ज पास,
कालोपयुक्त यह अर्पित है प्रयास॥

इति श्रीवामनाचार्यदेशिक-निदेश-वशंवदेन जगन्नाथेन निर्मितो मण्डन-मर्मानुवादः समाप्तः।



